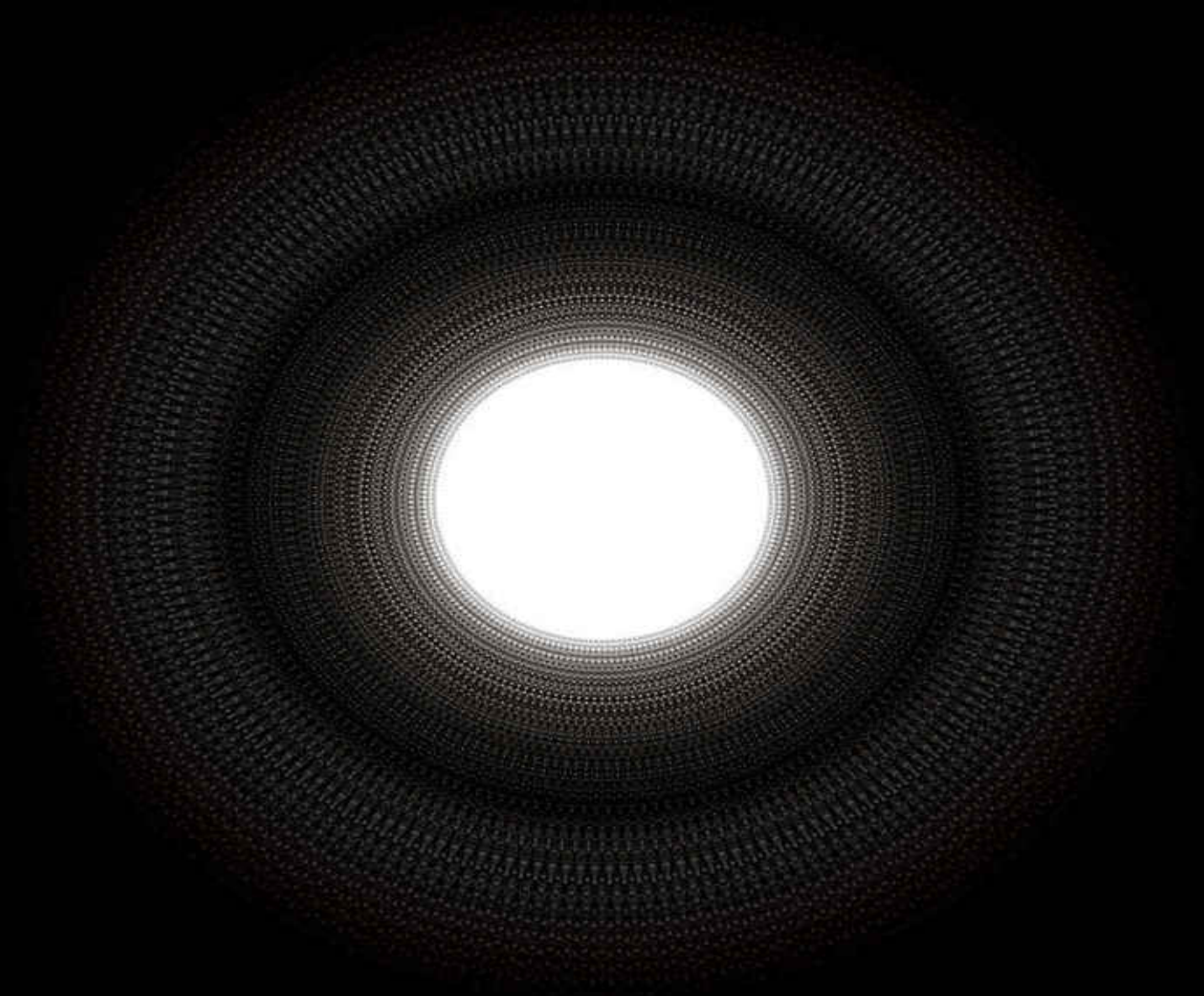


Javier Melloni

PERSPECTIVAS DEL ABSOLUTO

Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones



Herder

JAVIER MELLONI

PERSPECTIVAS DEL ABSOLUTO

UNA APROXIMACIÓN MÍSTICO-FENOMENOLÓGICA
A LAS RELIGIONES

Herder

Diseño de portada: Dani Sanchis
Edición digital: José Toribio Barba

© 2018, *Javier Melloni*
© 2018, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-4179-0
1.^a edición digital, 2018

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder
www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prólogo

Introducción

1. El centro, el círculo y la circunferencia
2. Los tres niveles de manifestación del Absoluto
3. Planos de realidad y apertura interior
4. Somos seres perspectuales
5. El carácter condicionado y participativo del conocimiento
6. El impulso intencional: de la *noesis-noema* a la *pisteusis-pisteuma*
7. Modo de proceder en el presente ensayo

I. Primer círculo. Plano cósmico y existencia histórica. Aproximación a través de la percepción de los sentidos y del conocimiento racional

1. Tradiciones aborígenes
 - 1.1. La naturaleza como teofanía
 - 1.2. Relatos
 - 1.3. Prácticas y rituales
2. Tradición hebrea
 - 2.1. La revelación de la Torá
 - 2.2. Los textos
 - 2.3. Prácticas y rituales
3. Cristianismo
 - 3.1. Jesús de Nazaret
 - 3.2. Los textos
 - 3.3. Prácticas y rituales
4. Islam
 - 4.1. El descendimiento del Corán a través de Muhammad
 - 4.2. Los textos
 - 4.3. Prácticas y rituales

5. Tradición hindú

5.1. La experiencia védica

5.2. Los textos

5.3. Prácticas y rituales

6. Budismo

6.1. Siddhartha Gautama el Buddha o el *Nirmanakaya*

6.2. Los textos

6.3. Prácticas y rituales

7. Taoísmo

7.1. El cielo y la tierra

7.2. Los textos

7.3. Prácticas y rituales

8. Recapitulación: Cada tradición religiosa avanza por su eje vertebrador

II. Segundo círculo. El mundo imaginal y la imagen teofánica.

Aproximación simbólica

1. La imaginación, lo imaginario y lo imaginal

1.1. La imaginación en el plano imaginativo

1.2. El mundo imaginario, los arquetipos y los símbolos

1.3. El mundo imaginal

2. Los sentidos espirituales

3. El mundo intermedio en el islam

4. Manifestaciones del mundo imaginario e imaginal en las diversas tradiciones

4.1. Animales totémicos y antepasados en los pueblos aborígenes

4.2. Ángeles, carruajes y Árbol de la Vida en el judaísmo

4.2.1. Mística del carruaje de la Merkabá

4.2.2. La vía de la Cábala

a. Las diez sefirot y el Árbol de la Vida

b. Dimensión mística del alefato

4.3. Jesucristo en el cristianismo

4.3.1. El acontecimiento pascual

4.3.2. Traslaciones y concentración simbólicas

4.3.3. Cristo en las experiencias visionarias

4.3.4. María en las experiencias visionarias

4.4. El imaginario en el islam

4.4.1. La figura angélica

4.4.2. Muhammad como arquetipo de los profetas

4.4.3. La dimensión simbólica del Corán

4.4.4. El arquetipo femenino

4.5. Tradiciones hindúes

4.5.1. Los *Ishtadevata* y los avatares

4.5.2. Las deidades femeninas

4.5.3. Los límites de los *Ishtadevata*

4.5.4. La dimensión energético-simbólica del cuerpo

4.6. *Sambhogakaya* y *bodhisattva* en el budismo

4.6.1. *Sambhogakaya* o Cuerpo de beatitud

4.6.2. Los *bodhisattva*

4.6.3. Las deidades femeninas

4.7. Los espíritus y los sabios inmortales en el taoísmo

4.7.1. Los espíritus

4.7.2. Los sabios inmortales

4.7.3. Prácticas para desarrollar la naturaleza mística del ser humano

5. Recapitulación: Imágenes situadas e imágenes situativas en el ascenso al centro

III. Tercer círculo. Expresiones de la totalidad de la manifestación

1. La Madre Tierra y el héroe civilizatorio en las tradiciones aborígenes

2. La *shekiná* y Adam Kadmón en el judaísmo

2.1. La *shekiná*

2.2. Adam Kadmón

2.3. El nombre de Yahveh

3. El Cristo cósmico o el Logos preexistente en el cristianismo

3.1. Los himnos cristológicos

3.2. Los Nombres divinos y el nombre de Jesús

4. El Libro matriz, la realidad muhammadiana y los Nombres divinos en el islam

4.1. El Libro matriz (*Umm al-Kitab*)

4.2. El Hombre Universal o la realidad muhammadiana

4.3. Los Nombres divinos

5. *Ishwara* y *Purusha* en el hinduismo

5.1. *Ishwara*

5.2. *Purusha* o el Hombre Primordial

6. El *Dharmakaya* en el budismo

7. El *Chi* Primordial y la polaridad *Yin-Yang* en el taoísmo

8. Recapitulación

IV. El centro. El *Deus absconditus*, lo pleno-vacío y el fondo sin fondo ni forma

1. El Padre primordial o el Águila infinita en las tradiciones aborígenes

2. El No-Nombre de YHWH y el *Ein Sof* en el judaísmo

3. La Trinidad *ad extra* y *ad intra* en el cristianismo

4. *Al-Haqq* en el islam

5. *Brahman Nirguna* y *Saccitananda* en el hinduismo

5.1. *Brahman Nirguna*

5.2. *Saccitananda*

6. *Sunyata* y *nirvana* en el budismo

7. La inasibilidad del Tao

8. Recapitulación

V. Participación de toda la realidad en ese fondo

1. Dios todo en todos

2. Lo-más-allá-de-todo es Lo-más-acá-de-todo

3. La creación o emanación continuas

VI. Cada ser humano es el mandala integral

1. El ser humano como receptáculo de toda la realidad

2. El Absoluto se manifiesta a través de nosotros

3. El centro del mandala: el corazón

VII. Recapitulación final. Cuanto mayor adentramiento en el centro, mayor apertura a todas las formas religiosas

Índice de nombres

PRÓLOGO

Los pensamientos y las palabras maduran como resultado de un proceso que no depende de la propia voluntad. Crecen en lo profundo, desde su raíz. Esto es lo que distingue una gestación de una mera producción. Sucede en lugares inaccesibles a la conciencia, a un ritmo que uno no elige. Lo que percibía vagamente hace unos años y que ya fue enunciado en obras anteriores, adquiere en esta una claridad mayor. Ha ido tomando cuerpo poco a poco, fruto de lentas meditaciones y de vislumbres fugaces, de lecturas y también de encuentros y conversaciones, porque el pensamiento se gesta con los demás, con la comunidad humana que avanza conjuntamente hacia regiones de mayor transparencia. En las páginas que vienen a continuación voy a tratar de compartir esta comprensión que se ha ido sedimentando a lo largo de estos años. En cierto sentido este texto se puede considerar el tercer volumen de una trilogía, siendo el primero *El Uno en lo múltiple* (2003) y el segundo *Vislumbres de lo Real* (2007). Ciertas repeticiones no solo son inevitables sino necesarias, porque forman parte del proceso de densificación y clarificación del pensamiento.

Este estudio se sitúa en el ámbito de la fenomenología de las religiones y de la experiencia místico-religiosa. No lo presento dentro del marco de la teología cristiana, sino como exploración en un territorio transconfesional más amplio todavía por indagar, con la intención de favorecer el diálogo sobre lo sagrado (diálogo *hierológico*) a través de unas claves que permitan comprender el contenido de cada religión en sus diversos niveles de manifestación. La diferencia entre la teología y la fenomenología radica en que la primera sitúa su reflexión y exposición dentro del marco de su propia confesión de fe, mientras que la fenomenología trata de ubicarse en un lugar equidistante que le permita acoger por igual las distintas manifestaciones de lo sagrado.¹

Mi intención con el presente escrito es ofrecer unas pautas de lectura metaconfesionales que permitan situar los diferentes niveles de

manifestación específicos de cada tradición en relación con la Realidad última, con el Ser-más-allá-del-ser que es el mismo que el Ser-más-acá-del-ser, el *Deus absconditus* presente en todas las tradiciones como horizonte último y primero, el cual se muestra a través de las formas físicas, psíquicas, mentales y espirituales que nos configuran en un proceso continuo de descenso y ascenso, de éxtasis y *enstasis*, de *exitus* y *reditus*, de salida y retorno.

De ahí el título: *Perspectivas del Absoluto*. «Perspectivas» indica que nos situaremos, por un lado, en el punto de vista relativo, de lo manifestado y de lo múltiple; «Absoluto» (*ab-solutum*, suelto, independiente, sin restricción alguna, ilimitado) implica que, por otro lado, también tendremos en cuenta el ámbito de lo Inmanifestado y de lo Uno. Desde lo relativo, todo es diverso y esta diversidad es radical e irreductible; desde lo absoluto, todo es Uno, no solo en cuanto todo está en Él, sino también en cuanto todo es Él (en categorías personalistas) o Eso (en categorías apersonales), en un sentido que iremos abordando a lo largo del ensayo.

El libro podía haber tenido otro título: *Tríadas de la Divinidad*. «Tríadas» porque al recorrer las diversas tradiciones se constata una gradación ternaria *desde y hacia* la Ultimidad, en una sucesión de planos que van desde el más concreto, histórico y material hasta el más intangible, atemporal y universal, pasando por el plano intermedio del mundo imaginal. Esta pluralidad de tríadas responde a la multiplicidad de accesos hacia la Realidad absoluta, con sus diversas dimensiones y niveles de aproximación. Esta escala no es mental, sino iniciática. Ello significa que no se puede describir o explicar desde fuera, sino que solo se comprende y se desvela a medida que se va recorriendo. No puede ser anticipada por la mente, sino que debe ser experienciada integralmente, lo cual produce una transformación que dispone para el estadio siguiente. El término «Divinidad» también hubiera sido pertinente porque es lo suficientemente amplio para referirse a tradiciones distintas, desde aquellas en las que la Realidad última es concebida como un Ser personal —las religiones teístas— hasta las que la comprenden de un modo apersonal. «Divinidad» proviene de la raíz indoeuropea *dyaus*, «brillar a través». Por «divinidad» nos referimos a ese fondo primero y último del que procede el mundo manifestado, que lo sostiene y al que retorna continuamente.

Finalmente me he inclinado por *Perspectivas del Absoluto* porque los

seres humanos, criaturas de este mundo y en este mundo, percibimos ese fondo a través del contorno que nos configura y lo interpretamos a partir de la religión o cosmovisión que profesamos. Ambos polos son inseparables: lo manifestado está atravesado de inmanifestado y lo inmanifestado solo es accesible a partir de lo manifestado. No nos podemos sustraer a ello. Pero, a partir de la forma condicionada que somos y de las formas que vemos, podemos avanzar de un modo cada vez más consciente y transparente hacia la profundidad de la que emanan. Amplias y sutiles son las mostraciones de lo que está más allá —y más acá— de toda manifestación. Ese fondo se ha desplegado en múltiples caminos, tanto de acceso como de regreso.

Como fenomenólogo de las religiones, considero que hoy es imprescindible trascender una primera inocencia —la inmediatez de lo sagrado sin acto reflexivo a partir de la forma recibida— para alcanzar una segunda inocencia a través del acto y del ejercicio hermenéuticos, donde esa forma es discernida como una concreción epocal. Este esfuerzo de conciencia perspectival debe convertirse en una práctica iniciática, es decir, en un proceso que transforme. Llegamos a este momento crucial para las religiones por dos caminos. Uno es externo al proceso de fe y el otro procede del interior mismo de la experiencia religiosa. Por el primero constatamos que vivimos un encuentro de civilizaciones, culturas y religiones que evidencian la existencia de una simultaneidad de accesos al Absoluto. No es posible ignorar por más tiempo esta pluralidad de perspectivas que es cada religión. Esta evidencia no ha sido elegida por nuestra generación, sino que hemos sido conducidos a ella. Hemos sido llevados hasta aquí por el cauce del tiempo a través del lento desplegarse del espíritu. Recogemos el relevo de nuestros antepasados en este momento del desarrollo de la especie humana. Estamos invitados a habitar nuestro planeta, junto con todas las tradiciones, con nuevas categorías, reverenciando tanto las que hemos recibido de nuestros ancestros como acogiendo las que nos presentan nuestros contemporáneos, que llegan con sus legados milenarios. Las generaciones anteriores se vieron forzadas a caminar de modo exclusivo y excluyente por la manifestación propia del entorno cultural y religioso en el que cada uno había nacido. Hoy en día vivimos a escala planetaria y ello implica radicales consecuencias para la comprensión y el discernimiento de los caminos que personal y colectivamente nos han de conducir al Centro.

En cuanto al proceso interno, la maduración de la fe lleva a descubrir que hay un Fondo apofático, un excedente permanente de sentido, de realidad y de presencia que no puede ser contenido en ningún receptáculo. La pedagogía de cada religión es doble: por un lado, impulsa a la adhesión a una forma concreta —la recibida a través de la revelación que cada tradición custodia—, de modo que el fiel se entregue a ella «con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente» y, por otro lado, ayuda a tomar conciencia de la inaprehensibilidad última del término hacia el que conduce su mediación. Tal es el fondo sin fondo, entrevisto o proclamado en el interior de cada tradición por sus más lúcidos seguidores. De aquí expresiones como la del Maestro Eckhart: «Pidamos a Dios que nos libre de Dios y alcancemos la verdad plena»,² o el *koan* budista: «Si te encuentras a Buddha por el camino, mátalos», porque no será Buddha, sino una construcción de la mente, en lenguaje bíblico, un ídolo que hay que destruir.

Soy consciente de que la pretensión metaperspectival del presente ensayo no deja de ser una aproximación más. No puede ser de otro modo. No es sino una teoría, en el sentido originario de la palabra *theorós*, «visionar», «contemplar», «mostrar». Para poder participar en cualquier teoría hay que tener empatía con ella, hay que dejarse atraer y ser conducido para poder comprender lo que muestra. Esta participación implica mucho más que el conocimiento racional, aunque lo incluye.

A lo largo de las páginas que siguen me he centrado en siete tradiciones religiosas: las cinco que son mayoritarias o más influyentes del planeta (judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo), a las que he añadido las tradiciones aborígenes y el taoísmo. He tenido que dejar de lado religiones como el sintoísmo, el sikhismo, la fe baha'í o el jainismo para no saturar con demasiados datos un dinamismo que también reconoceríamos en ellas. Siento haberme visto obligado a hacer esta selección. Admitan mis disculpas quienes puedan sentirse excluidos o minusvalorados por ello.

¹ En este sentido, estoy plenamente de acuerdo con lo que se dice en la Instrucción pastoral de la Conferencia Episcopal Española, *Jesucristo, salvador del hombre y esperanza del mundo* (Madrid, Edice, 2016), en la que se advierte de la posible confusión que puede crear para la teología la aproximación fenomenológica (pp. 57-61). El enfoque del presente ensayo no quiere polemizar ni poner en cuestión para nada el contenido de la revelación dada en Jesucristo, según lo entiende la Iglesia católica. Lo único que pretende el presente trabajo es situar fenomenológicamente esta revelación en el marco de las grandes religiones de la humanidad para permitir una mayor

comprensión entre ellas.

2 *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 1999, pp. 77 y 80.

INTRODUCCIÓN

Yo soy un tesoro escondido
y deseé ser conocido.
Por ello creé las criaturas:
para ser conocido por ellas.
HADIZ DE LA TRADICIÓN ISLÁMICA

El fondo de Dios y el fondo del ser humano
son uno y el mismo fondo.
MAESTRO ECKHART

Ante la inquietante agitación de los seres,
no contemples más que su regreso.
LAO TSE

Criaturas de escaseces como somos los humanos, aunque también capaces de indecibles profundidades, solo podemos acercarnos a la realidad desde nuestro ángulo particular. Somos seres perspectuales. El recodo por el que nos aproximamos determina radicalmente nuestra percepción de las cosas. Si ello acontece en todos los ámbitos, comenzando por la percepción de los sentidos y la indagación de la materia, tal como reconocen las teorías científicas contemporáneas, cuánto más sucederá cuando nos referimos al horizonte último que nos constituye y nos trasciende por doquier. La dificultad consiste en que esta radical finitud de toda aproximación humana ha de combinarse en el ámbito religioso con la noción de revelación, la cual se percibe, en el polo opuesto, como universal, no condicionada e infalible. Cada religión tiene la certeza de que lo que ha sido revelado en ella está libre de contaminación y exento de finitud. Desde una perspectiva fenomenológica, esto no es posible porque toda percepción está configurada por el receptáculo que la recibe. No existe el conocimiento de la realidad en sí, sino en relación con quien la percibe, y esta percepción está siempre temporal, espacial, cultural y psicológicamente situada.

Ello no significa que el contenido humanizado y contextualizado de las revelaciones sea falso, sino que está condicionado por tres factores y hay que ponerlo en relación siempre con ellos. Por un lado, respecto de la inagotabilidad del Absoluto, que es su fuente y a la que se ha de referir continuamente sin dar nunca por descontada su inabarcabilidad; respecto de las condiciones personales y contextuales de carácter geohistórico en las que se ha dado y se ha transmitido su contenido, y respecto de las demás revelaciones que emanan diversificadamente a partir de esa misma fuente. Es en la totalidad de lo manifestado donde el contenido de cada una de ellas alcanza y adquiere su pleno sentido.

1. EL CENTRO, EL CÍRCULO Y LA CIRCUNFERENCIA

Partiremos de la comprensión de las religiones como un gran círculo, un inmenso *mandala*, cuya pulsación contiene un doble movimiento: del centro a la periferia y de la periferia al centro. Cada revelación-religión es un surco cognitivo por el que avanzar, un radio que es recorrido simultáneamente en esas dos direcciones, a través de las cuales el centro se comunica con cada punto de la circunferencia y cada punto de la circunferencia establece comunicación con el centro. La imagen del círculo aparece en las diversas tradiciones. Leemos en Dionisio el Areopagita:

Todas las líneas del círculo existen juntamente con el centro por una sola unión y el punto tiene todas las líneas rectas uniformemente unidas entre sí y con el único principio por el cual existen. En el mismo centro se hallan absolutamente unidas, de modo que cuando se separan un poco de este, también distan más entre sí. Y por decirlo de una vez: cuanto más cercanas están del centro, tanto más unidas estarán entre sí; y cuanto más disten del centro, tanto más distarán entre sí.¹

De lo que se trata entonces es de acercarse lo más posible al centro. No es otra la aspiración y el anhelo de todas las religiones y de estas mismas páginas. En palabras de Máximo el Confesor:

De la misma manera que el lugar que está situado en el centro, del que parten todos los radios, es considerado invisible, así también el que ha sido preparado para estar en Dios, verá que todas las razones de las criaturas preexisten en él, a partir de un conocimiento simple e indivisible.²

Las «razones de las criaturas» se pueden trasladar a las «razones de las religiones» y llegar a «un conocimiento simple e indivisible» de todas ellas. Para ello hay que disponerse y dejarse esclarecer por esta comprensión. En

los escritos de Ibn ‘Arabi encontramos:

Escucha, ¡oh bien amado!
Yo soy la realidad del mundo, el centro y la circunferencia,
Yo soy las partes y el todo.³

Si Dios es las partes y el todo, quien más se abre a Dios, más participa de sus partes y del todo. De un modo semejante, leemos en una *Upanishad*:

Así como los radios de una rueda están fijos en el cubo y en la llanta, así también todos los seres, todos los dioses, todos los mundos, todos los alientos, todos los *atman* están fijos en el *Atman*.⁴

Atman es el «Sí mismo», el pronombre reflexivo del Ser. También significa «espíritu», sugiriendo que el Sí mismo es, a la vez, flujo, expansión y comunicación. Este *lugar* es inmanente y trascendente a la vez y en él somos convocados para verdaderamente poder ver y comprender. De un modo un poco diverso, en el *Tao Te King* hallamos la siguiente referencia al círculo:

Treinta radios convergen en el medio de la rueda,
pero es el vacío que existe entre ellos
lo que hace mover el carro.⁵

«Vacío» —o «vacuidad»— es la palabra oriental para expresar lo que las religiones teístas refieren como plenitud. Una plenitud que no está saturada de sí misma, sino que es expansiva y posibilitante, tal como ese vacío no es estéril sino fecundo y capaz de engendrar. El vacío plenificante o la plenitud en permanente vaciamiento es lo que late en el centro del gran mandala de la realidad, posibilitando su manifestación.

La aproximación de una fenomenología místico-metafísica, así como el carácter perspectival de la condición humana, permite que sea posible sostener dos miradas simultáneas: la particular de cada radio que da especificidad a cada tradición y la general que ve el centro y todos los radios convergiendo en él. Ambas perspectivas tienen lugar. Solo desde un determinado grado de adentramiento en el círculo se puede captar lo común que vehicula cada manifestación a pesar de ser tan diferentes en sus niveles más concretos. Hay que identificar el plano desde el que se habla para que no se produzcan mutilaciones, confusiones y mixtificaciones que impidan el avance desde cada radio hacia el centro. Al mismo tiempo, hay que ejercitarse en la capacidad de integrar la simultaneidad de planos.

A su vez, veremos que tanto las palabras como los símbolos —así como todos los demás ámbitos de la realidad— tienen dos ángulos de interpretación: se pueden abordar desde *abajo* con una perspectiva reductora y proyectiva, o desde *arriba* con una perspectiva trascendente y emanativa. Desde una perspectiva ascendente-reductora, las imágenes de *arriba* son proyección de las imágenes, deseos, necesidades de *abajo*, mientras que desde una perspectiva descendente, las formas de *abajo* son condensaciones que emanan de las imágenes de *arriba*: son manifestación de los Nombres o arquetipos divinos.

2. LOS TRES NIVELES DE MANIFESTACIÓN DEL ABSOLUTO

Identificamos una significativa coincidencia entre las diversas tradiciones en el recorrido que comienza por el evento histórico fundante hasta el fondo sin forma originario, o en dirección inversa, desde ese fondo hacia cada una de sus concreciones históricas. Adelantamos sumariamente estos tres niveles o círculos concéntricos que detallaremos a lo largo de la exposición del libro:

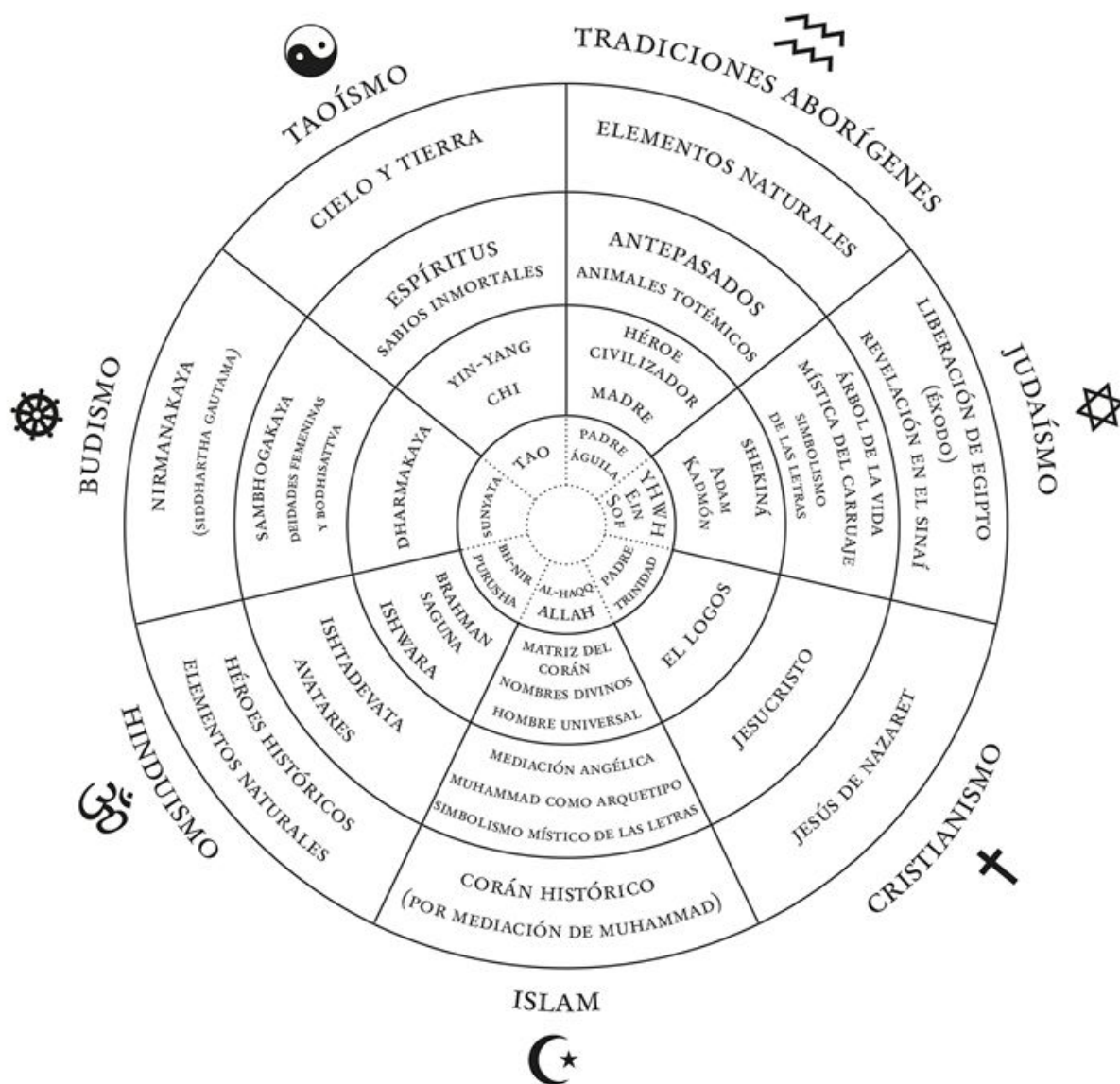
En primer lugar, nos encontramos con la manifestación del vehículo cósmico o histórico originario: en las tradiciones aborígenes y en el taoísmo nos hallamos ante los elementos de la naturaleza; en el judaísmo, la liberación de la esclavitud de Egipto y la revelación del Sinaí; en el cristianismo, la persona histórica de Jesús de Nazaret; en el islam, la experiencia revelatoria de Muhammad y la recopilación del Corán; en el hinduismo, las figuras históricas de los avatares, así como los elementos naturales y los procesos corporales; en el budismo, el *Nirmanakaya*, la persona física de Siddhartha Gautama el Buddha. Este primer plano se capta a través de los sentidos y de la razón.

En un segundo estadio, el proceso revelatorio y la experiencia religiosa acceden a un plano transhistórico: el mundo imaginario e imaginal. Nos hallamos ante las experiencias y visiones chamánicas de las tradiciones aborígenes; en el judaísmo, la Torá se concentra en el simbolismo de sus letras, las cuales se convierten en las *sefirot* del Árbol de la Vida; en la fe cristiana, Jesús de Nazaret se convierte en el Cristo resucitado a través del acontecimiento pascual; en el islam, se subraya la mediación angélica y el

Corán alcanza la interpretación mística a través de la letra escrita; en el hinduismo asistimos a la veneración mítico-mística de los avatares o los *ishtadevata*; en el budismo se habla del *Sambhogakaya*, el cuerpo de beatitud; y en el taoísmo nos encontramos con los espíritus y con los hombres inmortales. Este segundo plano se capta a través de la capacidad imaginaria místico-simbólica.

En un tercer plano, se trascienden todavía más las categorías espacio-temporales para adentrarse en dimensiones metacósmicas. En el judaísmo místico, hallamos a Adam Kadmón, el Hombre Primordial; en el cristianismo estamos ante el Cristo cósmico y el Logos preexistente; en el islam, el Corán escrito se eleva a la existencia del Libro eterno que está junto a Dios, así como en algunas corrientes existe la figura del Hombre Universal (*al-Insan al-Kamil*) y los Nombres divinos; en el hinduismo, hallamos el *Trimurti*, *Ishwara* o *Purusha*, según las diversas escuelas; en el budismo, el *Dharmakaya*, el cuerpo cósmico total de Buddha; en el taoísmo, el *Chi* Primordial y la diada *Yin-Yang*.

Estos tres niveles de realidad se corresponden con diversas densidades de la forma, es decir, con una gradación de manifestaciones que emanan desde del centro y al cual vuelven. Cuanto más densa es la forma, más concretos y particulares son sus rasgos; cuanto más sutil, más abarcadores y universales.⁶



Los elementos de cada tradición pueden ser puestos en relación en sus respectivos planos como *equivalencias homeomórficas*.⁷ Este término acuñado por Raimon Panikkar es muy pertinente porque, por un lado, respeta las especificidades irreductibles de cada religión y, por otro, permite ponerlas en correlación. El criterio para verificar si las equivalencias homeomórficas que se establecen son adecuadas radica en que cada tradición debe reconocerse en el rol o lugar que se asigna a su vehículo de revelación.

3. PLANOS DE REALIDAD Y APERTURA INTERIOR

Cada círculo se corresponde con un modo de percepción que configura a su vez un modo de realidad. El primero es descriptivo y analítico, propio de los sentidos y de la razón. Es fragmentario, parcial y disperso. El segundo es simbólico y alegórico, propio del mundo imaginal y de la imaginación creadora. La imagen actúa como una concentración e intensificación de sentido. El tercer nivel es sintético y unitivo; antiguamente se atribuía a la facultad del intelecto, término que actualmente se confunde con la mente, cuando en verdad responde a otro *órgano* cognitivo. Se trata del *nous* neoplatónico y de la patrística cristiana, que desapareció con la teología escolástica-aristotélica. En el hinduismo y en el budismo se conoce como *buddhi* o el tercer ojo. Es decir, a cada orden del ser le corresponde un estado y un *órgano* cognitivo, entendiendo por órgano una dimensión perceptiva que trasciende el cuerpo aunque se da a través de él.

Cada círculo está relacionado con sus correlativos estados espirituales. Todas las tradiciones han señalado que la actitud de apertura y de receptividad con la que nos situamos ante las cosas afecta el modo de percibir las. La amplitud y profundidad cognitivas no se refieren solo a territorios que se abren en el mismo plano, sino que se van desplegando sucesivos niveles de realidad. Esta captación no depende únicamente de nuestros órganos perceptivos, de nuestros esquemas culturales y de nuestra inteligencia, sino que radica en consentir a una apertura interior. La avaricia y la posesividad hacen que persista y se refuerce la separación de la propia individualidad respecto de la manifestación. Cuanto más serenidad desapropiatoria se dé en la relación con ellos, mayor comunión y mayor conciencia de unidad se despliega con el Todo. Todo fenómeno vela y desvela al mismo tiempo. Lo que se manifiesta oculta lo que contiene en su interior y, a la vez, posibilita que se vislumbre a través de él el fondo del que emana, ya que es por esta razón que el fenómeno existe.

Así pues, los tres niveles de realidad —sin mencionar por el momento el centro— se corresponden con tres niveles de percepción y con tres grados de apertura y de conciencia.⁸ Cuanto más denso es el plano de realidad, más concreto y asociado está a una forma definida. Cuanto más elevado, más sutil y menos ligado está a un contorno determinado.⁹ Tal es el orden y sentido iniciático: cuanto más avanzado se está en el camino, más se trasciende y se universaliza la forma concreta original sin que por ello desaparezca. A cada nivel le corresponde un modo o género de expresión.

En términos de Juan Maltus, maestro tolteca, «el *otro* conocimiento abre las puertas de la *otra* realidad a condición de que el neófito se vuelva *otro*». [10](#)

4. SOMOS SERES PERSPECTIVALES

Es necesario tomar conciencia de la gradación de cada plano, de modo que hay que recorrer cada uno de ellos antes de llegar al siguiente sin eludir el proceso. Cada radio de acceso al centro contiene sus propias categorías salvífico-transformativas, así como un simbolismo imaginario específico para expresarlas. Estas expresiones son absolutas en el interior de cada religión y son ellas las que les dan sentido. Cada campo de conocimiento se abre a través de su aproximación intencional. El contenido de ese plano es irreductible e inintercambiable respecto a otro. El rostro de Jesús no puede ser sustituido por el de Buddha, Shiva o Krishna, ni el Tetragrama de Yahveh puede cambiarse por la caligrafía de Allah. Lo mismo sucede con los rituales, textos, cantos e imágenes de cada tradición. No pueden ni deben ser confundidos. Lo mismo sucede con los respectivos lugares sagrados. Por ejemplo, a propósito de Jerusalén, a pesar de que judíos, cristianos y musulmanes la consideran ciudad sagrada, unos y otros veneran lugares muy diferentes e ignoran los que no consideran suyos, aunque estén a pocos metros de distancia o incluso en el interior de su propio recinto.

En el mundo de las formas, cada tradición tiene su contorno único e irrepetible. La forma expresa la vía. Para el cristianismo, la cruz expresa el momento de máxima revelación del amor del Dios encarnado, y a través de esta expresión es como el cristiano comprende que alcanzará su salvación: dándose como se ha dado Dios en Cristo Jesús; en el judaísmo, la categoría central es el texto escrito de la Torá, cuya observancia es la respuesta del fiel judío a la iniciativa de la Alianza que ha establecido Yahveh; la misma veneración se tiene en el islam por el libro del Corán, cuya escucha y aceptación se expresa en la postración (*suyud*) de la oración; o por la figura sedente del Buddha en las diferentes ramas del budismo, donde se representa la vía de la iluminación, que es la meditación. Para las diferentes corrientes del hinduismo hay diversas manifestaciones: Vishnú y sus avatares como protectores del mundo o Shiva como el gran yogui cuyas prácticas ascéticas purifican al mundo, en el que los yoguis pueden apoyarse e inspirarse. Lo mismo sucede con los términos sagrados de cada religión. Para cada una de

ellas, el nombre de la divinidad que la funda es el único y el definitivo. No puede ser de otro modo.

La posición perspectival es clave para comprender no solo la coherencia y alineación de símbolos y creencias que se ordenan en cada radio, sino también para entender la imposibilidad de aceptar el contenido religioso desde otro ángulo que no sea el propio. Para cada tradición, su camino no solo es el natural, sino el necesario y el que todos los demás deberían recorrer: para la tradición hebrea, los pueblos de la tierra acabarán dirigiéndose a Sión.^{[11](#)} Para Tertuliano, uno de los primeros teólogos cristianos, el alma humana es *naturaliter christiana*.^{[12](#)} De forma semejante, en el islam existe un hadiz en el que el Profeta dice:

—Todo recién nacido está en la *fitra* [la naturaleza original]; son sus padres los que lo hacen judío, cristiano o zoroastriano.

Sus compañeros añadieron:

—O musulmán.

El Profeta puntualizó:

—No. El islam es la *fitra*.^{[13](#)}

Ibn ‘Arabi, en sus *Revelaciones de La Meca*, expresa esta mirada omniabarcante desde la propia perspectiva:

La Ley del Profeta abraza a todos los hombres sin excepción y su misericordia, en virtud de la cual ha sido enviado, abraza a todo el universo [...]. Su comunidad engloba a todos los seres [...]. Crean o no en él, todos los seres forman parte de ella.^{[14](#)}

Del mismo modo, los budistas denominan a la Realidad última «naturaleza búdica», la cual subyace en todos los seres. Escribe Yoka Daishi, monje budista del siglo VIII:

El tesoro de los preceptos
de la naturaleza de Buddha
está impreso en nuestro espíritu.^{[15](#)}

Esto es así porque desde cada perspectiva se accede al Absoluto y el Absoluto se da totalmente a través de cada perspectiva. Desde la posición radial, el centro solo es accesible alineado desde el propio vector. Desde cada punto perspectival la meta y el contenido de los otros radios se desvían del centro. El centro hacia el que se dirige el propio contenido de fe únicamente se ve desde el radio que lo enfoca. Solo es posible captar la

coherencia de una religión desde su propio ángulo. Fuera de él, cualquier otro punto de acceso descentra y resulta desorientador, disperso y finalmente amenazante y absurdo. Cuanto más alejado se está del centro más se necesita excluir cualquier otra perspectiva que aparte de la única dirección por la que se accede a él. A medida que se va avanzando hacia el núcleo se va percibiendo que los demás radios se van acercando también. Entonces puede darse una nueva comprensión tanto de los accesos ajenos como del propio radio. Cada tradición abre un campo de creencias que configura una región de realidad. Solo llegando al centro se puede ver *desde* el centro. A su vez, esa región de Realidad participa del Absoluto. El Absoluto se manifiesta a través de ese radio y se da total y plenamente a través de él.

La aparición de un nuevo radio hacia el centro y desde el centro se ha de considerar tanto desde el movimiento descendente como ascendente. Por un lado, proviene —en clave teísta— de la iniciativa divina de manifestarse y de abrir una nueva vía revelatoria; por otro, unos particulares sucesos históricos hacen que una determinada persona o acontecimiento religioso suponga una irrupción de novedad que desborda los marcos de la tradición anterior y lleve a la ruptura. Esto es lo que supuso el budismo respecto del hinduismo, el cristianismo respecto del judaísmo, la fe baha'í respecto al islam, etc.

Es tan necesario, como bello y difícil, captar esta simultánea expansión y diversificación del centro en cada uno de sus radios. De tal modo es completa y compleja la cristalización de lo divino en su doble recorrido descendente y ascendente en cada una de sus manifestaciones geohistóricas, que comporta un gran riesgo prescindir de cada uno de sus pasos. Se requiere madurez y disponibilidad para avanzar por las manifestaciones de la propia mediación hasta llegar a la No-forma. Cada nivel del mandala cósmico y metacósmico se funde con el anterior y con el sucesivo de modo que no resulta evidente percibir que se trata de planos diferentes que hay que ir ascendiendo. Cada plano se corresponde con un estado de conciencia. La distinción de niveles —desde el más concreto y tangible hasta el más amplio y abstracto— no necesita plantearse hasta que uno no es confrontado con otras manifestaciones, las cuales se presentan con la misma absolutez que la propia. El ser humano vive en la forma y necesita dar consistencia y contenido al receptáculo que vehicula el sentido de su existencia. Mientras se halla en ese plano, la adhesión incondicional a una forma-creencia es

indispensable para que tenga un efecto salvífico y transformador. Cada profesión de fe comporta la correlación de los tres niveles y la observancia de esta ordenación. Para cada comunidad de creyentes es *herejía* lo que altera esa alineación convirtiéndola en alienación. Cada tradición ha de preservar su cohesión y coherencia; sin ellas la fe que se profesa pierde su fuerza y su eje, impidiendo la ascensión de los peldaños de la propia escala hacia la fuente.

5. EL CARÁCTER CONDICIONADO Y PARTICIPATIVO DEL CONOCIMIENTO

Las actuales teorías del conocimiento coinciden en decir que existe una relación constitutiva entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Todo conocimiento es participativo: el sujeto condiciona la percepción del objeto, el cual no está ante él de una forma neutra, sino que está configurado por su modo de percibirlo. No hay separación posible porque esta conexión es lo que posibilita la cognición. La realidad constituye una unidad compuesta por percepciones parciales y participativas. Hay tantas manifestaciones de la realidad como órganos de percepción que la interpretan. Cada receptor de la realidad la capta en función de sus categorías perceptivas. La noción de correlación es fundamental.

Dicho de otro modo, la vastedad inabarcable del océano adquiere la forma del recipiente con que se recoge el agua. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, dice una sentencia escolástica: «Lo que se recibe adquiere la forma del recipiente que lo recibe». Las filosofías orientales y la mayoría de las vías espirituales llegan a las mismas afirmaciones, concluyendo que no vemos la realidad tal como es, sino tal como somos. Conocemos en la medida que dejamos entrar realidad en nosotros, en la medida que nos abrimos y, de algún modo, nos entregamos a *eso* que estamos conociendo. Toda percepción ya es una forma de unión, a la vez que el camino de esa unión es el medio cognitivo por donde se produce ese contacto. Alcanzamos la unión a través de la mediación que configura nuestro acceso a esa participación. Fenomenológicamente hay que asumir un triple condicionante: nuestro acceso a la realidad es inseparable de nuestros órganos perceptivos, de los registros culturales y confesionales con los que la valoramos y de la apertura interior con la que nos disponemos a acogerla. «Continuamente estamos co-creando nuestro mundo y también —y más allá

de eso— nosotros somos el mundo y en modo alguno somos ajenos a la realidad. El hecho es que el camino de entrada es el camino de salida».¹⁶ Somos co-creadores del mundo a partir de nuestras categorías y nuestro nivel de conciencia. Según nuestro grado de desarrollo y de apertura, captamos unas u otras dimensiones de la realidad.

Los sentidos son nuestros primeros órganos cognitivos, nuestros sensores epistémicos biológicos, que nos permiten relacionarnos con la realidad a través de cinco aproximaciones.¹⁷ Cada sentido permite la captación de un ámbito o un aspecto de la realidad que nos rodea. El órgano sensitivo y la región de realidad que se manifiesta a través de él son inseparables. Cada uno capta un tipo de manifestación y otorga un tipo de conocimiento. La vista, el oído y el tacto están ligados a procesos físicos, mientras que el gusto y el olfato son resultado de procesos químicos. Cada sentido proporciona una sensación específica que es radicalmente diferente a la que procede de otro. Los colores pertenecen exclusivamente a la vista. Es incomprensible una sensación *roja* para el oído, para el tacto, para el olfato o para el gusto. El olor no tiene color, así como el color no tiene olor, y ambos no tienen temperatura, la cual solo es perceptible por el tacto; a su vez, la temperatura no tiene olor ni gusto, los cuales aparecen por los procesos de las glándulas olfativas y gustativas.¹⁸ Cada sentido permite acercarse al objeto desde su ángulo perceptivo y así el cuerpo —o la conciencia corporal— recibe una información complementaria de lo que tiene ante sí. Es absurdo discutir o competir entre lo que cada sentido aporta a la cognición del objeto. Cada aproximación es insustituible y, a la vez, inconmensurable. Hemos sido dotados biológicamente con ellos para asegurar nuestra supervivencia y cuando uno de nuestros sentidos falla, nuestra existencia se hace más precaria. La convergencia de varios sentidos sobre el mismo objeto o situación se conoce como sinestesia, la cual permite tener una información más completa. Esta confluencia es necesaria porque ningún sentido puede abarcar la totalidad. Cuanto más despiertos y ejercitados tenemos nuestros órganos sensitivos mejor bordeamos los objetos que nos rodean, mejor podemos aproximarnos a ellos y tener un mayor conocimiento, hasta comulgar con ellos. No podríamos ser solo ojos, solo oídos, solo piel, solo lengua o solo glándulas olfativas, porque no hay solo luz, solo sonido, solo materia densa. Ningún sentido recubre la vastedad de lo manifestado. Cada uno abre un ámbito de realidad, pero no la agota. Podemos aplicar esta

inconmensurabilidad y complementariedad de los sentidos a otras disciplinas o campos cognitivos. Cada disciplina (la filosofía, la teología, la psicología, la sociología, la economía, etc.) abre un campo de conocimiento y una comprensión diferente a partir de los mismos datos que ofrece la realidad. Un bosque es diferente para el leñador, el cazador, el biólogo, el poeta, el excursionista o el artista. Y dentro de cada disciplina de conocimiento, cada escuela lo modula a su vez. En el ámbito de las religiones, cada una se aproxima al misterio de un modo determinado y desde su molde interpretativo incorpora y ordena toda la realidad.

Por lo que hace a los condicionantes culturales, el más determinante es el lenguaje. A través de él organizamos la captación del entorno y damos sentido a lo que vivimos interpretándolo. Sin palabras no hay conceptos y sin conceptos no hay pensamiento, de modo que cada idioma proporciona un modo de pensar que determina un particular acceso a la realidad. Cada lengua proporciona unas palabras en las que anidan los conceptos con los que interpretamos y valoramos lo existente. Nuestra condición lingüística pone de manifiesto la contingencia y parcialidad de cualquier significatividad. «Hay que otorgar una especial relevancia a la fragmentariedad como modo de presencia del *homo loquens* en el mundo», afirma Lluís Duch.¹⁹ Los símbolos son otro tipo de vehículo cognitivo-interpretativo, son diferentes a las palabras porque no son signos, sino imágenes, pero también están enmarcados en un contexto donde adquieren un determinado significado. Abren una comprensión de la realidad de un modo diferente que las palabras. Las religiones son constelaciones de palabras y de símbolos con un vocabulario y unas imágenes muy precisos. «La religión como *relegere* impone al ser humano la ineludible necesidad de la hermenéutica como reconocimiento explícito de su falta de inmediatez con el origen de la realidad».²⁰ Al igual que cada cultura da un significado a cada objeto que designa, el Absoluto —*Objeto* inobjetivable por excelencia de las religiones— tiene en cada tradición un significado que viene dado por la constelación en la que se inserta. Las teofanías adquieren la forma del marco del entorno religioso en el que se producen. Paul Ricœur acuñó la expresión *le croyable disponible*:²¹ cada tradición proporciona un marco donde se inscribe un determinado contenido y este marco-contenido delimita lo que es posible creer. Dicho de un modo más sintético, las religiones son lenguajes sobre el Absoluto y por ello, cada religión solo puede pensar —

acceder— al Absoluto a partir de sus propios términos. Cada tradición ofrece un mundo de comprensión y una comprensión del mundo a través de su lenguaje semántico y simbólico.

6. EL IMPULSO INTENCIONAL: DE LA NOESIS-NOEMA A LA PISTEUSIS-PISTEUMA

Así como cuando miramos en una dirección no podemos ver lo que hemos dejado fuera del ángulo de la pupila y perdemos de vista otras direcciones para percibir solo lo que tenemos ante nosotros, del mismo modo la intención despeja un campo de conocimiento que permite el desvelamiento de lo que entra en su impulso intencional. La *in-tención* es un «tender hacia», es la determinación de la voluntad hacia un fin, la elección de la voluntad en relación con una meta o propósito. Podemos considerar los credos o creencias religiosos como intencionalidades cognitivas, de las cuales resulta una «tensión» o concentración del campo de conocimiento. Un credo religioso ciñe un territorio mental y simbólico de modo que todo lo que percibe lo configura desde ese marco interpretativo.

Tal es el presupuesto fenomenológico: todo acto de conciencia es intencional. El yo aparece como un fenómeno y una unidad en la corriente vital-vivencial y, por lo tanto, participa del flujo del tiempo. Toda intencionalidad se proyecta sobre un horizonte tanto temporal como espacial. Se dan dos intencionalidades horizontales: la corriente vivencial del yo (subjetiva) y la que está del lado del mundo, en los objetos. Cuanto más autocentrada está la mirada del yo sobre el mundo, más opaca es la visión. Cuanto menos condicionada está por los intereses del yo, más limpiamente se proyecta sobre el horizonte del mundo. Hay, pues, una indisociable correlación entre lo interior y lo exterior, y todo ello sucede en un ámbito mayor que incluye esta relación, lo cual también está por descubrir.

Edmund Husserl enfatizó y precisó la importancia de la intencionalidad en el acto de percepción-cognición. Distinguió dos elementos en ese mismo acto: la *noesis* y el *noema*. Ambos términos provienen de *nous*, «mente», uno con carácter activo y el otro con carácter pasivo. La *noesis* («intuición», «penetración»), término ya utilizado por Platón, se refiere al acto de la percepción, y el *noema* hace referencia al contenido de esa percepción, el cual viene marcado o enmarcado por la *noesis*.²² El *noema* no hace referencia a los objetos tomados en sí mismos, sino al modo en que son

dados en la conciencia, lo cual está condicionado por el acto intencional de la *noesis*.

La fe como apertura existencial a la trascendencia y como una relación ontológica con el Absoluto es inseparable de un determinado contenido en un sistema de creencias.²³ Valiéndose de la terminología de Husserl, Raimon Panikkar acuñó el término de *pisteuma* (de *pistis*, «fe») para referirse a lo que un creyente cree, lo cual es diferente del *noema*, que se refiere a lo que un observador puede constatar desde fuera de esa tradición, sin adherirse a su fe.²⁴ En este sentido podemos decir que cada tradición es una comunidad *pistéumica* en la medida en que comparte un campo de conocimiento despejado por su acto intencional, que es una creencia determinada, la cual abre ese ámbito de realidad por la fuerza de la fe y de su consiguiente adhesión cognitivo-afectiva.

A partir de este neologismo —que se refiere al contenido de fe—, podemos acuñar el que le corresponde al acto intencional de la misma fe. Por ello podríamos hablar también de *pisteusis* y de comunidad *pistéusica*, ya que junto con el *pisteuma* —el contenido de fe— hay que considerar el acto de apertura y entrega (*pisteusis*) a una determinada manifestación de la revelación, acto del cual se derivan unas determinadas creencias, los *pisteumas*. De este modo, hay que asumir y comprender que toda experiencia de fe está indisolublemente constituida por la *pisteusis* y por el *pisteuma* que se deriva de ella. Admitir este vínculo es esencial para comprender por qué desde el exterior de una creencia no es posible aceptar lo que confiesa. Fuera de su campo y su perspectiva cognitivos no hay ni siquiera contenido porque no se comparten las premisas que permiten captarlo o percibirlo. La realidad crística adviene desde la aproximación cristiana, tal como la realidad búdica viene dada por la aproximación budista y la muhammadiana por la islámica. Esto es insuperable en nuestra condición de criaturas finitas y perspectivamente condicionadas. Lo Invisible toma forma a partir de la forma que hay en nosotros. La forma no está *fuera*, indiferente al que la percibe, sino que está intrínsecamente configurada por nuestro acto de percepción, el cual es radicalmente preformativo. En palabras de Hans-Georg Gadamer, «no existe comprensión libre de todo prejuicio [en su sentido más neutro]». ²⁵ Estamos incluidos en el acontecer de la verdad antes de que queramos saber lo que tenemos que creer.

7. MODO DE PROCEDER EN EL PRESENTE ENSAYO

La fenomenología religiosa es abordable desde dos perspectivas: una trascendente-descendente y otra inmanente-ascendente. La primera se inicia desde el centro del círculo hacia la dilatación de toda la circunferencia. En este camino de descenso contemplamos la emanación del Uno, al Uno difractándose en lo diverso. Por el contrario, en el camino de ascenso desde los diversos puntos de la circunferencia, accedemos al Uno desde la perspectiva de cada radio. Ambas aproximaciones coexisten y ambas se tienen en cuenta aquí. Por parte de aquella Profundidad incognoscible, el proceso es expansivo y descendente. Emana a partir de un centro inaccesible que se manifiesta sin cesar. El que parte de la realidad manifestada comporta un proceso contractivo y ascendente y se produce a partir de la periferia hacia ese centro y se adentra hacia aquella Profundidad. El primer recorrido pertenece a la esfera de lo divino; el segundo, al ámbito de lo humano. Entre ambos transitan todas las religiones y tradiciones espirituales. De allí nacen, en ellos crecen y en ellos culminan todos los caminos, desapareciendo en el fondo del que surgen. En palabras del Maestro Eckhart, asistimos a un doble movimiento: por parte de la *Deitas*, el fluir; por parte de la criatura, el atravesar.²⁶ Comprender este doble dinamismo de aparición (de carácter descendente) y de reabsorción (de carácter ascendente) es lo que deseamos desarrollar aquí. Captarlo permite situar a cada religión en el interior de este proceso y venerar a cada una de ellas como partícipes de este desplegarse y replegarse del Uno, al mismo tiempo que nos ayuda a clarificar en qué momento se encuentra cada creyente así como cada comunidad en el interior de este proceso expansivo y contractivo.

Podemos reconocer este movimiento de descenso y ascenso en la escala de Jacob (Gn 28,10-13), por donde los ángeles subían y bajaban. Los ángeles son figuras arquetípicas, mensajeros de lo divino, mediaciones que cada tradición identifica con formas y nombres distintos y cuya función es hacer de puente entre lo visible y lo invisible. La escalera, ella misma, también es una imagen arquetípica que Jacob solo pudo *ver* desde su ángulo de acceso. Esa escalinata se difracta por doquier desde del centro del que emana a modo de rayos de una estrella o de radios de esa circunferencia cuyos peldaños se hacen visibles cuando llegan al suelo para atraer a su ascenso.

Hasta el capítulo IV, el recorrido que seguiremos en este ensayo es

ascendente. Comenzaremos por el círculo exterior hasta llegar al más interno y desde allí nos adentraremos en el centro. Nos situaremos inicialmente bajo un punto de vista perspectival, historicista y hermenéutico. Los tres últimos capítulos los abordaremos desde una perspectiva distinta, que explicaremos cuando lleguemos. Cuando se ha llegado al centro se sale de él de una forma diferente a como se ha entrado.

[1](#) *Los nombres Divinos*, v, 6, Madrid, BAC, 1995, p. 327.

[2](#) *Centurias sobre la teología y la economía*, II, 4 (*Filocalía de los Padres Népticos*, trad. del griego, introd. y notas de Juan M.^a de la Torre, vol. 2, Zamora, Monte Casino, 2017, p. 174).

[3](#) Citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino, 1993, p. 205.

[4](#) *Brihadaranyaka-upanishad*, II, 5, 15 (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Nueva Delhi, Harper Collins, 1994 y *Gran Upanishad del Bosque*, Madrid, Trotta, 2002).

[5](#) *Tao Te King*, XI, 1-2 (Madrid, Tecnos, 1996).

[6](#) Habiendo ya elaborado este modelo, descubrí que Huston Smith presenta en una de sus obras un diagrama con bastantes semejanzas al que aquí ofrecemos

(cf. *Why Religion Matters. The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief*, Nueva York, Harper Collins, 2001, p. 224). Sin embargo, existen diferencias. Su modelo está estructurado en cuatro niveles a partir de las seis grandes religiones, las mismas que las presentadas aquí, pero sin incluir las tradiciones aborígenes. Su presentación mandálica va de dentro hacia fuera a partir de la figura humana de Leonardo da Vinci. Comienza por lo tangible y perceptible que capta el ser humano y los círculos concéntricos se van expandiendo hacia una realidad cada vez más abierta, según es concebida y nombrada por cada religión.

[7](#) Esta expresión apareció por primera vez en su obra *The Intrareligious Dialogue*, Nueva York, Paulist Press, 1978, p. xxii. Posteriormente también en *La experiencia filosófica de la India*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 106-113, y en *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 1998, pp. 34-35. Así la define el autor en esta última obra: «Se entiende por *equivalentes homeomórficos* los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos, es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (o la misma) a la que la otra noción desempeña en el propio». Me remito también a V. Pérez Prieto y J. L. Meza Rueda, *Diccionario panikkariano*, Barcelona, Herder, 2016, pp. 108-110.

[8](#) Remitiéndonos a un ámbito todavía no considerado académico, los testimonios de las experiencias cercanas a la muerte (ECM) hablan de estas tres topologías del ser. Me remito particularmente al testimonio de Eben Alexander, *La Prueba del cielo*, Barcelona, Planeta, 2012. A pesar de lo poco afortunado del título, se trata de uno de los testimonios más elaborados que se conocen. A lo largo de diez días este doctor en neurología estuvo en estado de coma a causa de un agresivo virus de meningitis. Durante todo este tiempo fue consciente de cómo su conciencia visitaba estos tres estadios: el mundo orgánico, el mundo imaginal y el núcleo divino.

[9](#) Ken Wilber es uno de los pensadores contemporáneos que más ha explorado los diversos estadios del conocimiento en relación con el crecimiento espiritual. Se ha esforzado por poner en relación el desarrollo de la especie humana (filogénesis) con el desarrollo personal (ontogénesis). Desde su primera obra sobre esta temática, *El espectro de la consciencia* (1977), hasta sus últimas obras, pasando por *Los tres ojos del conocimiento* (1983) y *El ojo del espíritu* (1997), ha ido recorriendo una

y otra vez los estadios psíquico-espirituales del conocimiento.

[10](#) Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*, México, FCE, 1979, p. 15.

[11](#) Cf. Is 62; 66,5-24; Zac 8,1-8; Sal 86; 101; 122; 125; 129; 132; 149, etc.

[12](#) «Anima naturaliter christiana», *Apol.*, 17, en J. Vives, *Los Padres de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1971, p. 341.

[13](#) Hadiz transmitido por Abu Huraira y recopilado por Sahih Al-Bujari.

[14](#) *Fut.* III, citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 384.

[15](#) *El canto del inmediato Satori*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 96.

[16](#) John Welwood, *Psicología del despertar*, Barcelona, Kairós, 2002, p. 115.

[17](#) Algunos científicos consideran quince sentidos adicionales, debido a las sensaciones generales de las necesidades del organismo, tales como la sed, el hambre, la fatiga, el dolor, etc.

[18](#) Con todo, veremos más adelante que en estados aumentados de conciencia sí que se producen intercambios sensoriales: los colores se convierten en sonidos y adquieren un determinado tacto y aroma, así como las vibraciones auditivas se convierten en colores y olores.

[19](#) Lluís Duch, *La religión del siglo xxi*, Madrid, Siruela, 2012, p. 111.

[20](#) *Ibid.*, p. 123.

[21](#) Paul Ricœur, *Du text à l'action* II, París, Seuil, 1986, p. 390 [trad. cast.: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II, Buenos Aires, FCE, 2010].

[22](#) Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [1913, 1922 y 1928], México, FCE, 1993, libro III, caps. 3 y 4, pp. 210-305.

[23](#) Con todo, está abierto el debate en torno a si puede haber un acto de fe sin un contenido preciso de creencias, tal como se está abogando en los últimos años entre ciertos pensadores del fenómeno religioso. Sin duda, el más destacado en nuestras latitudes es Marià Corbí, el cual viene reflexionando sobre estas cuestiones desde hace más de treinta años. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Religión sin religión*, Madrid, PPC, 1996; *Hacia una espiritualidad laica*, Barcelona, Herder, 2008.

[24](#) *Intrareligious Dialogue*, *op. cit.*, pp. 85-86; también en *La plenitud del hombre*, *op. cit.*, pp. 107-108; 118.

[25](#) Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 585.

[26](#) Cf. Maestro Eckhart, «Sermón sobre los pobres de espíritu», *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 1999, p. 80.

I

PRIMER CÍRCULO

PLANO CÓSMICO Y EXISTENCIA HISTÓRICA. APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LA PERCEPCIÓN DE LOS SENTIDOS Y DEL CONOCIMIENTO RACIONAL

Os anunciamos lo que era desde el principio,
lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestro ojos,
lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos
han palpado acerca de la Palabra.

PRIMERA CARTA DE JUAN 1,1-2

Os ha venido una señal procedente de vuestro Señor
y hemos hecho descender hacia vosotros una luz manifiesta.

CORÁN 4,174

Así como el espejo representa y demuestra la figura
estando en su presencia,
así las cosas sensitivas son escala y demostración
por las cuales se llega a tener conocimiento
de las cosas intelectuales.

RAMON LLULL, *Libro de contemplación en Dios*

Comenzamos situándonos en el perímetro de la circunferencia, allí donde el círculo encuentra su máxima expansión y se condensa en su mayor densidad, allí donde el área se hace línea en un contorno preciso y tangible. Es su límite. La materia conjuga el máximo de concisión y concreción respecto de otras manifestaciones que existen en otros planos de realidad. En ella es donde alcanzan su mayor espesura. «La materia es la máxima densidad de la energía infinita en la finitud, es la máxima finitud posible en

el sistema de contracciones».¹ Así es el dato cósmico-histórico para las religiones. Su punto de partida es identificable en el espacio y el tiempo, y es constatable como dato sensitivo, así como es susceptible de ser razonado.

Toda religión es geohistórica, esto es, está situada espacial y temporalmente: aparece en un lugar del planeta y en un momento determinado del desarrollo de una cultura. Su primer condicionamiento es el entorno natural.² La geología, el clima, la vegetación, la fauna determinan sus medios de subsistencia. Ello implica unos referentes vitales que impregnan los valores, el lenguaje y los símbolos de esa comunidad. Las manifestaciones religiosas tienen una relación directa con los medios de supervivencia y de producción. La expresión religiosa que surge en ese ámbito y para ese grupo está cargada de todos esos factores implícitos y explícitos. Marià Corbí sostiene que «que la *operación central* con la que un grupo humano sobrevive se convierte en la *metáfora central* desde la que se ordenan, se interpretan y se valoran todas las realidades de la vida».³ Por *operación central* entiende el medio de subsistencia que determina la vida de un grupo: si es la caza-recolección, predomina la figura de la divinidad femenina, generosa y severa a la vez como extensión de la naturaleza que nutre al grupo; si se trata de grupos ganaderos, prevalece el símbolo del sacrificio, a la vez que la lucha entre el bien y el mal, que representa los animales depredadores y las enfermedades o epidemias que amenazan a los ganados; si se trata de culturas agrícolas, reencontramos a las divinidades femeninas que representan la fertilidad de la tierra, pero junto a relatos de muerte y resurrección, tal como sucede con las semillas sembradas en la tierra; si emerge la organización de un estado o de un imperio, la divinidad se masculiniza y adquiere el rostro de un soberano supremo, etc.

A partir de determinadas experiencias teofánicas o numinosas —que se muestran con los rasgos inteligibles para cada contexto—, las religiones comienzan su camino hacia el Absoluto. Parten de lo más concreto y sensitivo y se dirigen hacia lo más abierto e intangible del espíritu. Esta experiencia teofánica, que es *tremens et fascinans*, tal como supo caracterizar Rudolf Otto,⁴ toma los elementos situacionales disponibles para ir elevándolos de nivel. Son los peldaños de la escalera de Jacob que inician su recorrido a partir de la forma del lugar que rozan. Al entrar en contacto con la tierra, la escala queda configurada por el receptáculo cultural con que

se recoge y se custodia esa irradiación teofánica.

El ascenso se hace a partir de los vehículos cognitivos y perceptivos que pertenecen a este nivel. Este primer estadio atañe a los sentidos y a la razón, aquello de lo que estamos equipados primeramente para la supervivencia biológica. Estamos ante un conocimiento lineal y segmentado que tiende a la disociación y a la discusión. En la antropología oriental, la mente y su capacidad de razonar se consideran un sentido más. Como ellos, pertenece al reino de la necesidad. No estamos lejos de la intuición de Xabier Zubiri sobre la *inteligencia sentiente*: nuestra comprensión está impregnada de las sensaciones que provienen de los sentidos.⁵

Cada religión proporciona soportes a los cinco sentidos: ofrece una determinada iconografía (referida a la visión), una lengua, unos textos y unas músicas (referidas al oído) y unos rituales (referidos al tacto, al olfato y al gusto) para configurar una sensibilidad corporal y provocar una experiencia integral que permita la asimilación de los elementos que constituyen la especificidad de cada camino. Cuanto más se consiga implicar e impregnar los órganos corporales, más consistente y constitutivo será el conocimiento del creyente que se identifica con ese camino-campo religioso. Las formas quedan grabadas en el cuerpo y pasan a constituir la historia de cada persona mediante la repetición sucesiva de unos impactos que quedarán arraigados en su retina, en sus tímpanos, en sus glándulas olfativas y gustativas, configurando así el estrato primordial de quienes desde pequeños hayan participado en las celebraciones religiosas de su tradición.

Como venimos diciendo, en este plano también situamos a la razón, ya que participa del reino de la necesidad. A ella le corresponde la comprensión de los datos sensoriales y de los acontecimientos que traspone en palabras, primero orales y luego escritas. En los textos sagrados se condensa la sustancia de cada tradición, que acaba por establecer una escritura canónica. En ella están recogidos los hechos y dichos fundacionales. Tales textos no son una mera descripción, sino que ya son una interpretación de los hechos. A su vez, los textos mismos han de ser interpretados, pero bajo las claves que los mismos textos ofrecen. Estamos ante el círculo hermenéutico. Cada tradición supone e impulsa una sucesión continua de lectura, interpretación y traducción de sus textos fundantes, que son estructurantes y configurantes de la propia comprensión del Absoluto,

del ser humano y del mundo. El *círculo hermenéutico* no está cerrado, sino que permite hacer crecer tanto la significación del texto como la comprensión del intérprete. La conciencia de la situación hermenéutica es de carácter histórico. Nuestra condición temporal impide que nos agotemos en lo que sabemos. Toda conciencia limitada se sitúa en un horizonte y gracias a este horizonte podemos jerarquizar. Dos son los horizontes: el del que interpreta y el sustrato histórico del texto. Comprender supone una constante fusión de horizontes.⁶ Es un acto implicativo que requiere esfuerzo y que a la vez conlleva la aplicación de lo comprendido a cada situación concreta. La aplicación no es algo que aparece al final del proceso, sino que está presente en el acto de comprender, ya que religa desde el principio al que interpreta con la situación en la que se encuentra. «La interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende».⁷ Se da una unidad de saber y efecto. La otra fusión de horizontes se conjuga en la experiencia. Cada experiencia abre a un nuevo saber. Cada nueva experiencia vuelve sobre uno mismo. Uno experimenta que se hace consciente de la experiencia. Ha ganado un nuevo horizonte.

Los textos canónicos tienen la característica de estar escritos en lo que cada tradición considera su lengua sagrada. Lo que sacraliza a una lengua es su conexión con el acto revelatorio, ya que se produce un vínculo indelible entre el contenido de la revelación y la sonoridad y matices lingüísticos de las palabras originales que la vehicularon por primera vez. Ello afecta de un modo particular a los nombres con los que se designa o se invoca a la divinidad en cada tradición. Desde la perspectiva descendente, estos nombres son portadores de la *presencia* que invocan. Desde la ascendente, son los receptáculos afectivo-cognitivos disponibles en cada cultura y configuración lingüística. La mera sonoridad de la palabra que designa lo divino en las diferentes lenguas y tradiciones ya marca un matiz diferente. No evoca lo mismo la palabra «Dios» (derivada del *Dyaus* sánscrito, de donde procede *Theos*, *Deus*, *Dieu*, *Dio*, etc.) que comienza por un sonido dental, como si se tratase del lanzamiento de un anhelo hacia lo trascendente, que el término «God» de las lenguas anglogermánicas, que tiene un resorte más gutural, surgiendo de las entrañas de quien lo pronuncia, o «El» o «Allah» de las lenguas semíticas, también con un pronunciado carácter gutural. El término utilizado en cada lengua y religión

para designar lo Absoluto o la Ultimidad no es indiferente al tema que tratamos porque configura sensibilidades religiosas diferentes solo por el modo que se tiene de nombrarlo e invocarlo.

En el recorrido que vamos a hacer por las siete tradiciones mencionaremos tres soportes para cada una: el personaje o acontecimiento fundador, los textos canónicos que recogen e interpretan los momentos y palabras fundantes, y los rituales de interiorización y de exteriorización (celebración) por medio de los cuales se produce una asimilación y una corporización de la vía que se dirige hacia el centro. El personaje o acontecimiento mediador, los textos sagrados que brotan de él y los rituales que los activan están situados en este primer plano y son accesibles tanto a los sentidos como a la razón. Sin embargo, solo para la comunidad *pistéusica* que comparte el mismo *pisteuma* estos soportes conducen hacia planos más internos del círculo, niveles que no aparecen para quienes no forman parte de tal comunidad confesional. Podemos considerar a los rituales como *prácticas holográficas* en cuanto que en ellos se concentra la totalidad de los elementos de cada tradición, a la vez que por medio de ellos se entra en la comunión con el Todo. Son también prácticas iniciáticas en cuanto que se van adentrando en una experiencia integral y transformadora. Tales ritualizaciones tratan de favorecer una experiencia estructurante y sostenida en el tiempo que implica a la corporeidad, a las emociones y a los razonamientos de sus fieles para conducirlos a estadios más profundos y elevados de conciencia hasta alcanzar el centro del mandala. Estas prácticas, acompañadas por los textos que las sostienen y que ellas expresan, junto con sus símbolos que entran en la ritualización, contienen lo más específico y característico de cada tradición, ya que vertebran tanto su *pisteusis* (impulso intencional de la creencia) como su *pisteuma* (el contenido de la creencia).

1. TRADICIONES ABORÍGENES

1.1. *La naturaleza como teofanía*

Comenzamos el recorrido por donde se inicia la experiencia religiosa de la humanidad: el contacto inmediato con el entorno natural. La vida se halla expuesta a sus manifestaciones más elementales. La lucha por la

supervivencia implica una relación estrecha con los animales, con la vegetación, con la geografía y el clima, lo cual determina los medios de subsistencia de las comunidades cazadoras-recolectoras, así como de agricultura y ganadería primarias. Como ya hemos mencionado, la morfología de lo sagrado ha sido estudiada por diversos autores y todos coinciden en que lo que es significativo para la supervivencia biológica en el plano natural lo es también en el plano espiritual.⁸ El mundo mineral, vegetal y animal proporcionan metáforas y presencias de lo Invisible. Las montañas, las rocas, los ríos, los lagos, los árboles, determinados animales, así como el viento, la lluvia, los rayos, relámpagos y truenos y otros fenómenos atmosféricos son considerados manifestaciones de espíritus o deidades. Por otro lado, determinados lugares se convierten en el centro del mundo (*axis mundi*) porque permiten el acceso al supramundo y son venerados como lugares sagrados.

La cosmovisión aborígen tiene una noción más espacial que temporal, ya que la temporalidad es repetitiva y circular, mientras que el espacio juega un papel muy importante para la orientación de sus desplazamientos. La espacialidad se despliega en los cuatro puntos cardinales así como en la verticalidad del cenit en relación con el centro de la tierra. Los astros, particularmente el sol y la luna, tienen relevancias diferentes según el modo de asentamiento en la tierra. En los grupos nómadas de cazadores-recolectores predomina el culto a los ciclos lunares, mientras que las culturas sedentarias y agrarias adoptan más los cultos solares. La vegetación está asociada a los ritos de renovación y la agricultura a los ritos de fertilidad. La tierra está relacionada con la fecundidad de la mujer. Por ello la divinidad principal es femenina. Una de las categorías más englobantes es la Madre Tierra, llamada *Pachamama* en las regiones andinas centrales. Incluye los cerros (los *apus*), los lagos, los ríos, los manantiales, las piedras y las vertientes sagradas. La Madre Tierra es una presencia amorosa que cuida de todas sus criaturas, pero también es exigente y severa cuando el ser humano transgrede la armonía.

Por todo ello, las religiones aborígenes pueden ser llamadas teocósmicas, puesto que lo sagrado está identificado con el entorno natural en el que viven. Esta centralidad de la naturaleza fue expresada del siguiente modo por un indio mapuche del sur andino: «La creencia en Dios es un error, esa creencia la trajeron los *wigka* («extraños», «extranjeros», «ladrones») para

engañarnos. El mapuche no cree en Dios. Solamente cree en la fuerza de la naturaleza».⁹ Esta afirmación se comprende en su contexto. Una religión expansiva (el cristianismo en este caso) que no respete los elementos significativos de la cultura a la que llega la destruye. Produce una distorsión en la alineación de planos que hacen inviable esa religación y la convierten en una intrusa.

1.2. *Relatos*

Lo propio de estas tradiciones no son los textos escritos, sino los relatos orales que se ritualizan periódicamente. El conocimiento experiencial del relato arquetípico da sabiduría y a través del rito adquiere eficacia. La relación del ser humano con Dios por medio de los seres intermediarios (antepasados, genios o espíritus) se convierte en un diálogo en el que las diversas palabras jerarquizadas se entrelazan para el bien de la comunidad. Su escucha y su representación permiten participar de la fuerza de los acontecimientos que narran. Tienen relación con la fundación del mundo y con los momentos críticos de la comunidad, donde aparecen figuras salvíficas en torno a cuatro arquetipos: el guerrero, el sanador, el vidente y el maestro.¹⁰ Las cuatro figuras representan un modo de relacionarse con su entorno y son capaces de extraer la fuerza y el conocimiento necesarios para la supervivencia del grupo. Las gestas de ataño se actualizan al ser narradas y actuadas en los ritos.

Por otro lado, los relatos y las celebraciones tratan de regular las diferentes pulsiones del ser humano. Entre ellas, las más básicas son la agresividad y la sexualidad. También procuran integrar las relaciones parentales y los conflictos jerárquicos, la gestión de las diferentes emociones que fomentan o amenazan las relaciones comunitarias, así como la presencia de la enfermedad y de la muerte. Todo lo que está presente en el plano humano pasa a formar parte de un conjunto simbólico que se proyecta sobre el supramundo y el inframundo. Los dioses combaten, sufren, desean y anhelan, tal como los seres humanos. El politeísmo de los pueblos aborígenes —presente también en los panteones hindúes y taoístas— es reflejo de esta traslación, en un intento por sublimar el plano de lo humano a un grado más elevado. Todo ello se pone de manifiesto también

en las religiones griega y romana, las cuales, en este sentido, pueden ser incluidas entre las tradiciones indígenas. El panteón grecorromano está poblado de personificaciones de elementos naturales: el cielo (Urano), la tierra (Gea), el viento (Helios), el mar (Poseidón/Neptuno), el tiempo (Cronos), los titanes y las criaturas tifónicas, etc.¹¹ Como expresa el dicho atribuido a Tales de Mileto: «Todo está lleno de dioses». El recorrido hacia el centro de la circunferencia es lento y ello explica el progresivo paso del politeísmo al monoteísmo a través del *henoteísmo*.¹²

1.3. *Prácticas y rituales*

A través de las danzas y los ritos la comunidad humana entra en comunión consigo misma, con su entorno natural y con lo Invisible. El fondo de todo ritual es la reciprocidad: es un acto de agradecimiento por lo que se ha cogido a la naturaleza y es un acto de ofrenda, en la medida en que se le devuelve aquello que se le ha tomado, ahora transformado por la mano del hombre.

El fuego es un elemento universal en los ritos. Su doble condición de consumir y de iluminar hace que sea un símbolo tanto de la vida como de la muerte, la polaridad fundamental que todo grupo y todo ser humano tienen que asumir. Al formar parte del culto es domesticado, a la vez que se convierte en un vehículo de transformación y de comunicación entre los diversos planos de la realidad. La sangre es otro de los elementos omnipresentes. La mayoría de los rituales culminan en una forma u otra de sacrificio sangriento. Con ello se expresa la experiencia primordial de que unos seres viven a costa de otros. Para tener vida hay que dar la vida, tal como las plantas, los animales y los humanos mueren para que otros vivan. Este intercambio cruel deja de serlo al transformarse en rito, ya que por medio de él queda integrado en un orden superior a través del reconocimiento, de la ofrenda y de la celebración. Según sea el hábitat de cada grupo, varían los animales que son sacrificados: corderos, bueyes, venados, etc. El animal que da más vida al grupo es el más sagrado, porque no hay don máspreciado que la vida. Las pinturas de las cuevas prehistóricas son expresión de la sacralidad con que los seres humanos se vinculan con las diversas especies. También las plantas que son importantes

para la subsistencia de la comunidad se convierten en símbolos primordiales y son protagonistas en los mitos cosmogónicos, tal como sucede con el maíz en los pueblos mesoamericanos, o el arroz, el mijo o el bambú en ciertos pueblos asiáticos, etc.

En cuanto al ámbito visual, las máscaras, las pinturas sobre el cuerpo, las paredes de las cuevas o rocas, o los postes totémicos son traslaciones simbólicas que permiten a los sentidos impregnarse de representaciones e interpretaciones de valores y dimensiones intangibles.

La ritualización de la relación con el espacio también es estructurante. Todo acto comienza, de algún modo, refiriéndose a los cuatro puntos cardinales, cada uno de los cuales está relacionado con una senda: la senda fría del norte, la senda cálida del sur (en el hemisferio sur es a la inversa), la senda del sol naciente y la senda del ocaso. Cada una de ellas tiene su color, su canto, su danza, etc. La danza es un elemento omnipresente de expresión, en cuanto que integra ritmo y movimiento, visualización y audición, al mismo tiempo que convoca a todos los miembros del grupo en una atmósfera que suprime las divisiones y genera reconciliación.

En la tradición tolteca de México, este primer nivel de vinculación con el entorno está relacionado con la *primera atención*, la cual se corresponde con la *senda del cazador*. Para sobrevivir, el cazador tiene que estar sumamente atento. La atención a su entorno hostil mediante la alerta de los sentidos es el primer adiestramiento para estar despierto a los signos de otras dimensiones. El cazador permanece vigilante para identificar los *lugares de poder*, allí donde se da la apertura de conciencia a otras dimensiones. Es el comienzo del recorrido que va de *ver* a *sentir*. Hay que aprender a *sentir* por los ojos. Las imágenes que separan los ojos crean un espacio donde se revela lo benéfico o lo maléfico. «Para ser un cazador hay que estar en perfecto equilibrio con todo lo demás».¹³ Un cazador deja muy pocas cosas al azar porque sabe lo que está en juego en su vida.

2. TRADICIÓN HEBREA

2.1. *La revelación de la Torá*

El punto de partida de la fe judía es ser receptáculo de una revelación, la Torá, fundadora y liberadora de un pueblo. Se traduce como «ley», pero su

significado en hebreo es mucho más rico. Proviene de la raíz *yrrh*, «acometer», «llevar a cabo», y también del verbo *horah*, «mostrar», «indicar». Ello le da un amplio campo semántico: «dirigir la flecha», «disparar en el blanco», incluso «verterse» o «constituir». La Torá no solo indica una dirección, sino que es la dirección. El blanco hacia el que se dirige es el centro del círculo. Es su objetivo porque es de allí de donde procede. Por ello también puede significar verse, puesto que la revelación se derrama desde el centro a toda la circunferencia, colmándola de Presencia. El libro del Éxodo describe el recorrido inverso de la periferia al centro, en la medida en que comienza por un atisbo de revelación a los pies del Sinaí (Éx 3-4,1-17) y acaba con la plenitud de teofanía en la cima de la montaña (Éx 33-34). Entre ambas hierofanías existen dos diferencias. La primera es exclusiva para Moisés y es externa —la zarza ardiendo—, mientras que la segunda es para todo el pueblo y es interna, ya que esa zarza ardiente ahora refulge en su rostro (Éx 34,29-35).

En torno a la Torá Israel se constituye como comunidad (*qahal*) que se sabe elegida por Dios. La revelación se hace alianza (*berit*) con un pueblo y en un lugar. El vínculo con la tierra (inmanencia) se establece a través del pacto con Dios (trascendencia). Esto ocurre a través de una sucesión de teofanías. Se trata de una alianza asimétrica frente a las alianzas equilibradas que se pactaban entre las tribus nómadas o semisedentarias de Oriente Medio: no se daba más que lo que se esperaba recibir. No así en la Alianza con Dios: Yahveh lo da todo a cambio de una sola cosa, la fidelidad.

La experiencia profética también es constitutiva de la vivencia religiosa judía. El profeta es un don de Dios al pueblo en tiempos de prueba, de confusión o de olvido. El profeta recuerda el pacto de la Alianza por parte de Dios y llama al compromiso con la fidelidad por parte de Israel. Es un personaje límite que, estando en el corazón de la comunidad, está también en sus márgenes. La comunidad lo necesita tanto como le incomoda.

Desde el punto de vista narrativo, destacan tres momentos: el establecimiento de la Alianza con Abraham, el éxodo de Egipto protagonizado por Moisés y la llegada a la tierra prometida, con la construcción del templo de Jerusalén, donde se concentra una doble sacralidad, ya que lo trascendente (la Torá) confluye con la sacralidad de lo inmanente (la ciudad santa). Abraham es un personaje síntesis, arquetipo

del patriarca tribal. Tras diversas teofanías¹⁴ su nombre se transforma en *Ab-raham*, «Padre de multitudes» (Gn 17,5). Su figura encarna el cambio cualitativo de experiencia religiosa en torno al sacrificio del primogénito: la superación del esquema sacrificial por el de la gratuidad.¹⁵ Lo propio del Ser supremo es la generosidad y la fidelidad del amor, eje fundamental de su pacto con su pueblo. Después de Abraham, la alianza tiene dos topologías: el Sinaí y Sión. Ambas son montañas, lo cual implica la connotación arquetípica que tiene la elevación como lugar teofánico. El primer *topos* está ligado a la figura de Moisés y el segundo es una intensificación o simbolización de la Tierra Prometida, a la vez que es la sede del Rey-Mesías, tanto protohistórico (Melquisedec, sacerdote y rey de Salem), como histórico (David) y escatológico. El Sinaí recoge el movimiento descendente de la teofanía, así como el ascendente del esfuerzo de Moisés por subir. Como veremos en los siguientes círculos, el descendimiento de la Torá es una forma de presencia de Dios, la *shekiná*, que es la gloria de Dios manifestada e inmanente, la cual se complementa con el *qadosh*, la gloria trascendente e inmanifestada. La *shekiná* se concentra y se custodia primero en el Arca de la Alianza —a la vez que la *shekiná* custodia el Arca— y posteriormente en el templo de Jerusalén —también ella es custodiadora del templo—. Sión alberga la definitividad de la promesa y es el *topos* donde advendrán los tiempos escatológicos con la llegada del Mesías. Perder Jerusalén es perder la posibilidad mesiánica. De aquí la radicalidad de los movimientos sionistas en relación con Jerusalén, incluso los secularizados. El arraigo en este lugar de la tierra como el modo de estar en el mundo es uno de los elementos axiales del judaísmo.

La intransigencia de Israel frente a las religiones de su entorno se explica por el vínculo que siente haber establecido con el Ser supremo. No puede tratarse de un dios compartido. Desde una lectura reduccionista, la supervivencia biológica hace que sean incompatibles porque se da la competitividad territorial. En la conciencia de haber sido elegidos radica su fuerza. La fe de Israel resiste frente a las divinidades de sus poderosos vecinos mesopotámicos; resiste durante el exilio en Babilonia (siglo VI a. C.); resiste durante los intentos de helenización de los invasores macedonios, los seléucidas (siglos III-II a. C.), ocasión del martirio de los siete hermanos Macabeos;¹⁶ resiste frente a los romanos, padeciendo la destrucción del Segundo Templo y sufriendo el Segundo Exilio, y ha

resistido hasta hoy. Lo que está en juego es la fidelidad a una identidad, formada por la tríada Tierra-Pueblo-Lengua. La conjunción entre etnia, lengua, cultura y creencia da a la religión judía una fuerza *pistéusica* y una identidad *pistéumica* casi sin igual a lo largo de tres milenios. Cuanto mayor ha sido la amenaza, más reforzada ha quedado la identidad en los que han perseverado.

Los dioses cananeos y babilónicos y, más tarde, el panteón grecorromano, confundían e inquietaban a los hebreos porque legitimaban las prácticas de pueblos o países distintos, permanentes competidores o invasores que los querían asimilar o destruir. Las divinidades mesopotámicas se corresponden con las divinidades propias de las culturas agrarias y pastoriles, semejantes a las que se regían en Egipto. *Ba'al* es un nombre genérico que significa «Señor» en lengua cananea y también en hebreo. Tenía por consorte a *Astarté* (*Ishtar* en Mesopotamia), diosa de la fecundidad. *Ba'al* se difracta en siete deidades menores. En Ras Shamra, la ciudad fenicia de Ugarit, se conocían sus nombres propios pero se mantenían ocultos, porque conocerlos implicaba tener poder sobre ellos. El gran dios de los fenicios y los arameos era llamado *Ba'alshamen*, «El Señor de los Cielos». Estaba vinculado a la lluvia y a la tormenta, esenciales en tierras áridas. El episodio de Elías en el Monte Carmelo (1 Re 18) representa un momento decisivo en la lucha contra el dios cananeo.

Otro elemento que tiene diversos niveles de trascendencia es la lengua. En la literatura rabínica es muy frecuente referirse al hebreo como lengua sagrada (*lesón ha-codes*). En algunos pasajes del Talmud se dice que Adán y Eva hablaban en hebreo. Es más, se creía que la Torá se había dado en hebreo y, como la Torá existía antes de la creación del mundo, creían que el hebreo existía antes que el mundo. Como ya hemos mencionado, lo propio de una lengua sagrada es la conexión intrínseca de la palabra con el contenido. La palabra es el contenido. Por ello no se puede alterar la literalidad de un texto sagrado. Lo mismo sucede en el islam con el árabe y el Corán, y en el hinduismo con el sánscrito de los textos védicos.

2.2. Los textos

El canon escriturístico de la tradición hebrea es la *tanak*, acrónimo formado

por las tres partes que lo constituyen: *Torá*, *Nevim* (los profetas) y *Ketuvim* (los libros históricos y sapienciales). También se conoce como *Mikrá*, «lo que está escrito». La *Torá* está compuesta por los llamados «cinco libros de Moisés» (Génesis, Éxodo, Números, Levítico y Deuteronomio). Por ello se la conoce también por Pentateuco (en griego) y *Jumash* (en hebreo). Su sedimentación escrita es compleja y prolongada en el tiempo. Hay diversas capas redaccionales y cada escuela ha introducido su aportación. Tres son las corrientes fundamentales que han dejado rastro: el yahvismo antes del Exilio, la relectura deuteronomista antes y después de Exilio, y la sacerdotal durante el Exilio y después de él, mientras se realizaba la reconstrucción del Segundo Templo. Al introducir cada escuela su propio acento quedan legitimadas las diferentes interpretaciones teológicas e históricas, lo cual confiere al texto un carácter constitutivamente plural.

En la *Torá* se habla de la *Torá*, lo cual supone un círculo hermenéutico.¹⁷ El contenido del Pentateuco viene delimitado por el mismo Pentateuco. Al referirse el texto a sí mismo, su relevancia se refuerza con la lectura. Él mismo da sus propias claves interpretativas con el riesgo de no poder salir de ellas y cerrarlas a una única lectura. Con todo, la libertad y pluralidad de interpretación es propia de la tradición judía. La significación permanece abierta, aunque dentro de unos límites que son discernidos por los sabios — legitimados o no — de cada generación.

Los *Nevim* (profetas) y *Ketuvim* (los libros sapienciales e históricos) vienen a completar el mensaje de la *Torá*. El mensaje de los profetas refuerza la autoridad de la *Torá*, ya que siempre se remiten a ella.¹⁸ La actualizan a la circunstancia presente. Los libros históricos suponen una cierta secularización de la experiencia original, pues implican una reflexión sobre la concatenación de los hechos en su nivel horizontal, si bien siempre están referidos a la intervención de Yahveh. Los libros sapienciales son expresión de la interiorización de la *Torá* aplicada a lo cotidiano como lugar de la manifestación de Dios.

Varios siglos de comentarios de la *Torá* están recogidos en la *Mishná* y en el *Talmud*, los cuales se distribuyen en dos géneros: la *halaká*, principios prácticos normativos, y la *hagadá*, de carácter narrativo. El *Talmud*, la *Mishná*, etc., van configurando un surco, el surco judío que va hacia el Centro.

2.3. Prácticas y rituales

Para la tradición hebrea, la vía por excelencia de comunión con Dios es la escucha de la Palabra: *Shemá, Israel*, «Escucha, Israel». Escuchar implica también leer e interpretar la letra escrita, tal como se profundiza en la Cábalá y como veremos en el nivel siguiente. La centralidad de la Torá se manifiesta en el lugar privilegiado que ocupa en la sinagoga, como reminiscencia del Arca de la Alianza que se custodiaba en el Primer Templo de Jerusalén. Así se venera la Alianza hecha Palabra, hecha Libro, como también ha sucedido en el islam.

La palabra revelada se recibe en la totalidad de la persona hasta su corporización, lo cual es expresado mediante la ligadura de las filacterias en la cabeza y en la mano izquierda.¹⁹ El hecho de que quede atada al cuerpo muestra hasta qué punto ningún momento de la existencia se puede concebir sin la Torá.

La celebración es constitutiva de la experiencia religiosa judía. Expresa el hecho de sentirse Pueblo de Dios, manifestando agradecimiento por haber gozado de la paz y de la abundancia en el pasado y por gozar de ellas en el presente, esperando disfrutar de ellas también en el futuro. La Biblia transmite una sucesión de imposibles que se han hecho posibles gracias a la intervención de Dios. En la fiesta se concentran los elementos fundamentales de la tradición y lo sagrado y lo profano se entrelazan. La celebración principal es el *Sabbat*, de ritmo semanal. En él se reúne el tiempo protohistórico, el histórico y el escatológico. Se trata de un reposo de las actividades cotidianas que se retrotrae al tiempo creacional, a la vez que anticipa el reposo final, cuando lleguen los tiempos mesiánicos. Además del ritmo semanal, la tradición hebrea combina el calendario de meses lunares junto con el ritmo solar de las estaciones del año, que recuerdan las celebraciones de una cultura agraria. La celebración central anual es el *Yom Kipur*, el día del Perdón o de la Expiación. Es una jornada de ayuno y de oración que comienza preparándose nueve días antes con el comienzo de año. En ella el pueblo se reconcilia con Dios para renovar la Alianza. Las tres celebraciones siguientes en importancia, llamadas de las peregrinaciones, son: la Pascua (*Pessah*), que recuerda el día de la liberación de la esclavitud de Egipto; la *Shavuot*, siete semanas después del segundo día de Pascua (fiesta que se convertirá en Pentecostés en el

cristianismo), la cual conmemora la entrega de la Torá por parte de Dios a Moisés, en el Monte Sinaí; y *Sucot* («cabañas» o «tabernáculos»), que se celebra a lo largo de siete días entre septiembre y octubre, en la que se rememoran las vicisitudes del pueblo judío durante su deambular por el desierto. Las dos últimas fiestas tienen también un significado agrícola: la ofrenda de las primicias de la cosecha de verano y el final de la vendimia; hay que añadir una tercera fiesta agrícola, la de las semanas, al final de la cosecha de los cereales. Estas tres festividades fueron tomadas de los pueblos cananeos. La imbricación de las fiestas ligadas a la tierra con el simbolismo y la significación específicos de la propia tradición confiere a cada celebración una identidad que se refuerza de generación en generación. Todas estas celebraciones conjugan la lectura de la Torá con cantos, ritos y simbolismos que, día tras día, semana tras semana y año tras año van profundizando los surcos de una sensibilidad y de una cosmovisión.

3. CRISTIANISMO

El cristianismo es, respecto al judaísmo, una discontinuidad en la continuidad suficientemente fuerte como para haber abierto un nuevo radio de la circunferencia hacia el Centro.

3.1. *Jesús de Nazaret*

La *pisteusis* cristiana está marcada por la centralidad sensitiva, afectiva y cognitiva en torno a la figura de Jesús de Nazaret:

Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestro ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado acerca de la Palabra de la vida —pues la vida se manifestó y hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna que estaba en el Padre y se nos manifestó—; lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros. (1 Jn 1,1-3)[20](#)

A partir de Jesús de Nazaret se abre un nuevo acceso al centro que desplaza los referentes judíos de los que emergió: en lugar de la Torá, su persona; en lugar de un pueblo étnico, la Iglesia, una comunidad universal; en lugar de una ciudad, la ciudadanía del mundo.

Jesús procede del arameo *Yeshúa*, forma abreviada del hebreo *Yehoshúa*, «Yahveh salva» o «Salvación de Dios». Los datos de la historia común sitúan su vida entre los años 7 y 5 anteriores a nuestra era y el año 40, cubriendo un período de treinta y tres años de vida.²¹ Su existencia histórica es el soporte de todo lo demás. Sin ella no hay punto de apoyo. Hay que volver una y otra vez a su humanidad concreta. Escribe Joseph Ratzinger: «Para la fe bíblica, el *factum historicum* no es una clave simbólica que se pueda sustituir, sino un fundamento constitutivo. *Et incarnatus est*: con estas palabras profesamos la entrada definitiva de Dios en la historia real». Y prosigue: «Si dejamos de lado esta historia concreta, la fe cristiana queda eliminada y transformada en otra religión».²² Este nivel de historicidad es más importante en el cristianismo que en otras tradiciones porque la fe cristiana está basada precisamente en este elemento encarnatorio que da consistencia y categoría teológica a la historia, dimensión que no es tan fundamental en otras religiones, particularmente en las orientales. Se trata de la *pisteusis* fundamental del cristianismo. Como personaje histórico se inscribe en unas coordenadas espacio-temporales compartibles por todos, independientemente de la confesión de fe, pero solo se llega a ser cristiano si uno se adhiere a él: «Venid y lo veréis» (Jn 1,39).

Esta historicidad se proclama en el credo de Nicea cuando se dice: «Vivió, padeció y murió crucificado en tiempos de Poncio Pilato». Nos sitúa en unas circunstancias precisas, frente a las tendencias gnósticas de eludir la contundencia de los acontecimientos. La fuerza teológica de la crucifixión radica en situarse en el plano de la realidad donde se tiene que operar la salvación. No habría salvación de esta existencia si no hubiera habido intervención en el mismo plano. La vía cristiana consiste en adentrarse en los rasgos concretos de la vida de Jesús de Nazaret, de su personalidad y de su mensaje. Los exegetas del siglo xx, a través del método histórico-crítico, trataron de determinar las palabras que pudo haber pronunciado, sus *ipsissima verba*. De este modo distinguieron el Jesús histórico (nivel en el que nos hallamos) del Cristo de la fe (niveles segundo y tercero, que luego veremos). Cuanto más concreta y precisa es la identificación de sus rasgos, más garantía hay de que se transita por el camino que lleva a la vida.²³

A través de los cuatro evangelios se pueden reconstruir los rasgos esenciales de Jesús. Pueden sintetizarse del siguiente modo: tuvo una

intensa experiencia de intimidad con Dios, al que llamó *Abbá*; sentía una incontenible ternura por los pobres, por los enfermos y los marginados; tuvo un insobornable sentido de la justicia y fue libre respecto de la rigidez de la ley; su visión de la inmediatez de la presencia de Dios en la historia la expresó bajo la categoría del Reino; llevó una vida itinerante y se enfrentó a los poderes de su tiempo: el religioso, el civil y el militar. Antes de ser arrebatado de la presencia de sus discípulos les pudo dejar un gesto en el que condensó su vida y su mensaje: la partición del pan, gesto que es recreado en el Evangelio de Juan en forma del lavatorio de los pies a sus discípulos (Jn 13). Tras su muerte, una serie de experiencias místicas o sobrenaturales (del segundo y tercer nivel) permitieron reinterpretar su vida y su muerte con unas claves nuevas.

3.2. *Los textos*

Los cuatro evangelios son cuatro narraciones que transmiten el mensaje de Jesús y los acontecimientos más relevantes de su vida bajo la luz de la irrupción pascual. Hacia finales del siglo II, ante la profusión de versiones y diversas recopilaciones de sus supuestos hechos y palabras, fue necesario el discernimiento para determinar los textos canónicos que iban a configurar el *pisteuma* cristiano. Los evangelios son una relectura del primer nivel (los acontecimientos históricos) desde el segundo plano (lo místico-simbólico) y el tercer plano (lo místico-escatológico). El canon original está escrito en griego, no en arameo, que era la lengua de Jesús. Esta traslación lingüística implica que el contenido revelatorio no se halla en la literalidad de las palabras, sino en su significado a la luz del acontecimiento pascual. En este sentido, la exégesis de los evangelios es muy diferente de la exégesis de la Torá y del Corán, ambas basadas en la filología de las palabras originales.²⁴ Desde el comienzo se ha dado una pluralidad de acentos en la interpretación de Jesús y su mensaje. Existe una dialéctica entre historicidad y simbolismo. Los cuatro evangelios son muestra de ello. Marcos y Juan comienzan sus relatos a partir de la actividad profética de Juan el Bautista, mientras que Mateo y Lucas comienzan con la infancia de Jesús, capítulos que no son narraciones históricas, sino catequético-mistagógicas. Marcos es el más sobrio en el modo de transmitir los hechos, mientras que Juan es el

más simbólico y el más libre respecto a su literalidad y al orden cronológico. Por su parte, Lucas comienza su relato con una declaración de historicidad:

Muchos han emprendido la tarea de componer un relato de los hechos que se han verificado entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los que fueron los testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje. Por eso yo también, después de investigarlo todo cuidadosamente desde los orígenes, he resuelto escribírtelo por su orden, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido. (Lc 1,1-4)

El mismo autor hace una confesión semejante al comienzo de su segundo libro, donde narra los hechos de los apóstoles (Hch 1,1-2). A pesar de esta firme declaración de historicidad, hoy se admite que se trata de un género literario de la época, en el que era legítimo la recreación e interpretación de los acontecimientos en forma de relatos. El Evangelio de Juan todavía es más libre en esta recreación. Pasajes como las bodas de Caná (Jn 2,1-11), el encuentro de Jesús con la samaritana (Jn 4,5-42), las referencias a que Jesús bautizara (Jn 3,22.26; 4,1-2), el lavatorio de pies (Jn 13,1-20) y algunos otros episodios no tienen por qué haber sucedido literalmente. Son trasposiciones simbólicas de actitudes reales de Jesús.²⁵ Nos hallamos en el nivel de la narración, que se vale de imágenes y proverbios (*paroimia*), pero en el cuarto evangelio lo narrativo es equívoco y es lo contrario de la *parresia*, la transparencia.²⁶ Para su redactor, el tiempo y el espacio exteriores son irrelevantes. Jesús mismo es el tiempo y el espacio. El autor se legitima a sí mismo por el hecho de presentarse como testigo ocular de lo que va a narrar:

Este es el discípulo amado que da testimonio de estos hechos; él mismo los ha escrito y nos consta que su testimonio es verdadero. Otras muchas cosas hizo Jesús. Si se escribieran una por una, me parece que los libros no cabrían en el mundo. (Jn 21,24-25)

Hoy sabemos que no fue Juan el autor de este evangelio, sino un discípulo suyo, incluso se ha hablado de que se trata de una comunidad redaccional. Esta «liberalidad» histórica indica que está escrito desde otro plano intencional. Ello no quita veracidad al texto, sino que indica que su testimonio no versa sobre los hechos literales, sino sobre su significado. El texto es un acceso a la presencia y una invitación a adentrarse en la persona de Jesús y a descubrirlo como el Cristo:

—Maestro, ¿dónde habitas?

—Venid y lo veréis. (Jn 1,38-39)

En el cuarto evangelio este habitar (*menein*) evoca el centro del círculo hacia el cual se dirige todo el relato. A medida que se va avanzado hacia él se va *viendo*.

3.3. *Prácticas y rituales*

La diversificación de aproximaciones y de comunidades dentro del cristianismo existe desde el comienzo, y ello conlleva una gran variedad de prácticas. Sin embargo, existe un rito que es central para todas las Iglesias: la eucaristía. En ella se actualizan las palabras y el gesto primordial de Jesús, y en ella confluyen y se activan todos los sentidos corporales y los significados espirituales. El plano de la materia está representado por el pan y el vino, los cuales son elevados de nivel a través de unas palabras y de un gesto que los convierten en presenciación crística, la cual es interiorizada por medio de su consumición. Este rito encarna el arquetipo más antiguo de la expresión de lo sagrado: el sacrificio. La vida existe al entregarla. El instinto de supervivencia y de apropiación se transforma en donación. La repetición y participación asidua en este gesto, que va acompañado del contexto de las palabras bíblicas, hacen de la eucaristía el centro de la acción ritual cristiana. En ella se condensan los elementos fundamentales de la fe; ella da la pauta esencial de un modo de vivir: recibiendo desde el don de Dios y entregándose como respuesta a este don. A su vez, la eucaristía es expresión de la integración de la realidad cosmotéandrica, donde lo divino, lo humano (la comunidad) y lo cósmico (el pan y el vino) confluyen en un mismo acto.

Las tres grandes ramas actuales —la Iglesia católica, las Iglesias orientales y las Iglesias protestantes o reformadas— expresan sensibilidades diferentes. Se podría decir que a través de sus liturgias, las comunidades protestantes han desarrollado más el oído, la comunidad católica la visión y las ortodoxas exaltan todos los sentidos. En estas últimas se da la paradoja de que, siendo las que ponen su acento en el Espíritu, son las más corporales.

La práctica orante conoce también una gran variedad de caminos. En el

marco monástico hallamos el método de interiorización de las Escrituras llamado *Lectio divina*. El recorrido comienza por la lectura (*lectio*) atenta y minuciosa de la palabra de Dios; a continuación le sigue la *meditatio*, la cavilación o el rumiar sobre lo leído, donde trabaja más bien el intelecto; después prosigue la *oratio*, que es el diálogo afectivo con Dios a partir de lo que ha sido interiorizado en la meditación; finalmente se llega a la *contemplatio*, en la que el silencio se adentra en la unión. En este recorrido reconocemos de algún modo la ascensión por los tres niveles de nuestro ensayo: *lectio* (primer nivel); *meditatio* y *oratio* (segundo nivel); *contemplatio* (tercer nivel).

Otra vía orante es la invocación del nombre de Jesús, practicada sobre todo en el monacato oriental, particularmente en la tradición hesicasta. Las variantes de la oración de Jesús van desde las fórmulas más largas: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten misericordia de mí, pecador», hasta fórmulas más breves: «Jesús, ten piedad de mí», incluso hasta llegar a pronunciar solo el nombre de Jesús. Por la inspiración se recibe el nombre que salva,^{[27](#)} mientras que por la espiración, el orante reconoce su necesidad de salvación. En la práctica popular, la interiorización de los misterios de la fe cristiana se ha propiciado durante siglos por medio del rezo del rosario: la repetición de avemarías va llevando al orante a un estado de silenciamiento. La circularidad de las cuentas gira en torno a la cruz, mientras se va recorriendo el itinerario de la condición humana a través de los tres ciclos de los misterios de gozo, de dolor y de gloria. En ellos reconocemos el ritmo de las edades del hombre: inocencia, maduración a través del dolor y transformación.^{[28](#)}

4. ISLAM

El punto de partida del camino islámico es la revelación coránica, que, siguiendo la tradición bíblica de los profetas, se actualiza en Muhammad. Si para el cristianismo el Verbo se ha hecho carne, para el islam el Verbo se ha hecho libro, se ha «enverbado». «Descender» (*anzala*) es la palabra clave del Corán, tal como para el cristianismo es la encarnación. A partir de aquí se abren dos vías que conducen al centro y que reencontraremos en el siguiente nivel: a través del Corán y a través de la veneración de

Muhammad, considerado como figura arquetípica del profeta. Su nombre significa «alabado» (participio pasivo del verbo *hammada*) y su vida se identifica con su mensaje.

4.1. *El descendimiento del Corán a través de Muhammad*

Las dataciones históricas de la revelación del Corán son bastante precisas. Abarcan desde el año 610 de la era cristiana hasta el año 632, año 10 de la era islámica, con la muerte del Profeta. Muhammad, del clan Banu Hashim de La Meca, tenía unos cuarenta años cuando empezó a *escuchar* unas voces en la llamada *Noche del Destino*. Desde el punto de vista teológico, el islam habla del descendimiento (*anzala*) de la revelación, y para transmitir esta revelación hay que proclamarla o recitarla (*qur'an, coran*).²⁹ A lo largo de veintidós años Muhammad recibió estas revelaciones o comunicaciones casi ininterrumpidamente. Hay que distinguir dos períodos: el de La Meca, que cubre los primeros doce años, y el de Medina, que recoge los diez últimos. La era islámica comienza con la *hégira*, cuando el primer grupo de los fieles al Profeta tuvo que huir de La Meca, perseguido a muerte por los opositores al mensaje del Profeta. Muhammad muere en el año 10 del calendario musulmán.

El carácter de las revelaciones es muy diverso. Algunas son de contenido teológico sobre la unicidad (*tawhid*) de Allah,³⁰ otras abordan cuestiones éticas y morales,³¹ y otras tratan temas particulares o circunstanciales. Muhammad recibía estas revelaciones de distintos modos y en diferentes estados de conciencia, tanto de noche como de día, tanto en vigilia como en sueños.³² Estos mensajes primero fueron conservados en la memoria de sus seguidores y luego empezaron a ser transcritos; los manuscritos iniciales se fueron ampliando con las nuevas revelaciones que iban apareciendo. En algunos pasajes da la impresión de que Muhammad tenía conciencia de haber completado el mensaje que había de transmitir: «Hoy he completado vuestra religión y he terminado de daros mi bien [el Libro]» (Corán 5,3).³³

El *pisteuma* islámico es el contenido del Corán: «Todo lo que hacen los seres humanos está escrito en el Corán» (Corán 54,52-53) y el Corán es inagotable:

Di: «Si el mar fuera de tinta para escribir las palabras de mi Señor, se agotaría el mar antes de

que se agotasen las palabras de mi Señor, incluso si añadiésemos otro mar de tinta». (Corán 18,109)

La sacralidad del texto se expresa en forma de abundancia. Lo mismo hemos visto a propósito del Evangelio de Juan y lo veremos en textos hindúes.³⁴ El Corán escrito es reflejo del Corán trascendente. Son significativas las menciones sobre la existencia de un Libro eterno (*Umm al-Kitab*), propio del tercer círculo.³⁵ Por otro lado, Muhammad insiste con mucha frecuencia en que su mensaje está en continuidad con la revelación bíblica:

Creemos en Dios y en lo que ha hecho descender y en lo que se hizo descender a Abraham, a Ismael, a Isaac, a Jacob y a las doce tribus, en lo que fue dado a Moisés y a Jesús; en lo que fue dado a los Profetas por su Señor. No diferenciamos entre ellos y Le somos sumisos. (Corán 2,136)

Antes de ti hemos mandado enviados [...]. Ningún enviado ha podido traer un versículo sin el permiso de Dios. Cada época tiene su Libro. Dios borra y confirma lo que quiere. Junto a sí tiene la *esencia del Libro*. (Cor 13,39)³⁶

Sin embargo, en bastantes pasajes se polemiza contra judíos y cristianos por haber tergiversado la revelación original. Se considera que han deformado el mensaje por conveniencia propia. La acusación más dura contra los cristianos es de politeísmo o asociacionismo por haber divinizado a Jesús.³⁷ El asociacionismo es considerado una de las mayores aberraciones para el *pisteuma* islámico, ya que contradice la unicidad (*tawhid*) de Dios. Esta unicidad es la base y la fuerza de la fe islámica, ya que tiene una doble repercusión: por un lado, es el vector de trascendencia y de unificación espiritual para cada creyente, y por otro, actúa como factor de cohesión para la comunidad musulmana. El asociacionismo está ligado a la idolatría, a la confusión de lo Absoluto con lo relativo y a la desmembración de la comunidad. El error que el islam atribuye al cristianismo es tal desde su propia perspectiva (*pisteuma*), pero no desde la cristiana. La unicidad (*tawhid*) de Allah era una novedad necesaria para la situación religiosa y social de las tribus de Arabia y se requería toda esa fuerza en la *tawhid* para poder transmitir la nueva revelación. Pero lo que es camino hacia el centro desde un ángulo de acceso no lo tiene que ser necesariamente desde otro. Esta polémica es un ejemplo de la incompatibilidad de *pisteumas* en el plano en el que nos encontramos. Mientras que la unicidad de Allah y la

cohesión de la comunidad quedan amenazadas ante lo que el islam entiende por asociacionismo, para el cristianismo, la difracción trinitaria es la clave de todo el proceso encarnatorio y redentor. Cada contenido de fe (*pisteuma*) tiene que ser comprendido desde su propia *pisteusis*, su intención.

La segunda vía de acceso hacia el centro es la figura de Muhammad. No en vano su nombre aparece en la *shahada* (la «profesión de fe musulmana»): *la ilaha illa'llah Muhammadun rasul Allah* («No hay más divinidad que Dios y Muhammad es el mensajero de Dios»). Ello no significa que Muhammad sea divinizado ni que ocupe el mismo lugar que tiene Jesús en el cristianismo, ya que este rango le corresponde al Corán, pero su mediación es determinante.³⁸ Es fundamental establecer las correctas equivalencias homeomórficas para comprender el eje de cada religión. El lugar que ocupa Jesús en el cristianismo es el rango que el Corán ocupa en el islam. En cuanto que mensajero de la revelación, Muhammad se corresponde con la figura de María, puesto que ella es pasaje del Verbo. También se puede establecer una correspondencia homeomórfica entre el analfabetismo de Muhammad y la virginidad de María, puesto que ambos expresan la acción de Dios sin mediación: el contenido del Corán no es fruto de lecturas que podría haber hecho el Profeta, sino que su ignorancia es lo que da valor a un mensaje que lo supera, tal como la concepción virginal de María resalta el carácter divino de Jesús. El islam distingue entre profeta (*nabí*) y mensajero (*rasul*). Los profetas son los que reciben una revelación de Dios, mientras que los mensajeros, además de recibirla, tienen el encargo de transmitirla. En el Corán aparecen mencionados veinticinco mensajeros o profetas que preceden a Muhammad, desde Adán hasta Jesús (*Isa*).

En algunos pasajes, Muhammad se presenta como mero transmisor de una luz de la que él es solo un pasaje. Esta la luz lo sobrepasa y él la recibe como los demás:

Os ha venido una señal procedente de vuestro Señor y hemos hecho descender hacia vosotros una luz manifiesta. (Corán 4,174)

Quien estaba muerto y le hemos resucitado y dado una luz con la que anda entre los hombres. (Corán 6,122)

Quienes crean en él, le honren, le defiendan y sigan la luz que se hizo descender a través de él,

esos son bienaventurados. (Corán 7,157)

Pero en otros pasajes, Muhammad es considerado la ejemplificación del Corán. Así, se le presenta como ejemplo de sabiduría (Corán 33,34). En una ocasión, Aisha, la esposa más relevante del Profeta después de Jadiyah, al ser preguntada sobre cómo era el Profeta, respondió: «Era el Corán viviente». En ciertas aleyas, se da a entender que creer en el Profeta y en su mensaje es lo mismo porque él se ha hecho la luz que transmite:

Creed en Allah, en su enviado y en la luz que ha hecho descender. (Corán 64,8)

Desearían apagar con sus bocas la luz de Allah [Muhammad], pero Allah rechaza todo lo que no sea completar la luz, aunque los incrédulos lo odien. (Corán 9,32)

Su luz es semejante a las hornacinas que están en las casas que Dios ha permitido elevar para que en ellas se recuerde su nombre. (Corán 24,36)

¡Oh los que creéis! ¡Volved a Dios con arrepentimiento sincero! Es posible que vuestro Señor borre vuestras maldades y os introduzca en unos jardines por los que corren ríos. En ese día Dios no humillará ni al Profeta ni a los que creen con él. Su luz correrá delante de ellos, a su derecha. Exclamarán: «¡Completa nuestra luz! ¡Perdónanos! ¡Tú, eres poderoso sobre todas las cosas!». (Corán 66,8)³⁹

Muhammad aparece como el arquetipo del profeta (Corán 33,40). Cuando un musulmán nombra a alguno de los demás profetas dice: *Alaihi as-salam* («la paz esté en él»), tal como hacía Muhammad siempre que se refería a alguno de los mensajeros que le precedieron. En cambio, cada vez que un musulmán pronuncia el nombre de Muhammad dice a continuación: *Sala Allahu alaihi wa salam* («la bendición y la paz de Allah estén con él»). Esta expresión está tomada de la bendición de Abraham. Se trata de una fórmula que se aplica en muchas ocasiones como *dikr* (oración repetitiva) y que forma parte de la oración diaria del musulmán. En el momento en que están en la postura sedente antes de finalizar la *salat*, pronuncian la siguiente frase: «¡Oh Allah! que recaiga tu oración (*salat*) sobre Muhammad y sobre su familia tal como la hiciste y la haces caer sobre Abraham y sobre su familia y que tu bendición (*baraka*) empape a Muhammad y a su familia tal como empapaste a Abraham y a su familia». Si cada vez que un musulmán pronuncia el nombre del Profeta lo acompaña de esta fórmula, va dejando en él una sonoridad que alcanza hasta lo más profundo de su subconsciente.

4.2. Los textos

El texto canónico contiene unas doscientas revelaciones ordenadas en ciento catorce suras o capítulos, con un total de seis mil doscientos diecinueve versículos, propiamente llamados *aleyas*. Se trata de la unidad más pequeña del texto, que significa «signo» o «milagro». En el mismo Corán se habla de los signos (*aleyas*) que hay esparcidos por toda la creación. Aprender a interpretar los signos-versículos del Corán es lo mismo que aprender a leer el libro de la creación. Cada versículo es un vislumbre de una verdad no inmediatamente perceptible. «Expresan un significado dentro de otro, luz sobre luz, un milagro tras otro».⁴⁰ Ello se debe a que el origen del Corán es trascendente: «Es una recitación (Corán) gloriosa en una Tabla oculta» (Corán 85,21-22). Si el contenido es trascendente implica que no es transparente o evidente a primera vista, sino que necesita una iniciación y un proceso para ir desvelándose. Para que se dé esta comprensión se tiene que formar parte de la comunidad *pistéumica*.

Considerado como libro fáctico e histórico, el Corán sigue los pasos de la composición de una obra escrita. Sin embargo, es inadecuado aplicarle sin más el método histórico-crítico pues, al igual que para los cristianos no se puede separar la vida de Jesús de su mensaje y Jesús únicamente puede ser verdaderamente conocido si se cree en él, del mismo modo en el Corán no se puede separar la letra del contenido y no se puede comprender si no hay una total adhesión (*sumisión*) a él. El método propio del islam para profundizar en el contenido del Corán es identificar las raíces de las palabras y establecer conexiones entre ellas. «El Corán no se abre. Te abre», se ha expresado bellamente.⁴¹ Y también: «La exégesis del texto no avanza jamás sin la exégesis del alma».⁴² En el terreno religioso, únicamente es posible comprender la profundidad de su contenido si hay disposición y adhesión del corazón. En el sufismo se distinguen dos niveles del texto: el exterior o exotético (*zahir*) y el interior o esotérico (*batin*).⁴³ En el Corán se invita continuamente a profundizar en el significado del texto:

Él es Quien ha hecho descender sobre ti, oh Profeta, el Libro. En él hay aleyas (versículos) explícitas: ellas constituyen la esencia del Libro. Otras son equívocas. Quienes tienen dudas en su corazón, siguen lo que es equívoco buscando las discrepancias, ansiando su interpretación. Pero su interpretación no la conoce sino Dios. Los arraigados en la ciencia dicen: «Creemos en ello. Todo viene de nuestro Señor». Pero los que no tienen juicio no reflexionan. (Corán 3,7)

En el Corán se habla con frecuencia del acontecimiento revelatorio que está teniendo lugar a través de él. De nuevo nos hallamos en el círculo hermenéutico. El Corán habla del Corán, de modo que el lector o el oyente refuerza su vínculo con él:

Este Corán no puede haberlo inventado nadie fuera de Dios. No solo eso, sino que viene a confirmar los mensajes anteriores y a explicar detalladamente el Libro eterno (*Umm al-Kitab*), exento de dudas, que procede del Señor del universo. (Corán 10,37)

Uno de los argumentos de autoridad que se dan para garantizar la autenticidad del texto es la belleza y la fuerza que contienen sus palabras: «Los infieles dicen que Muhammad se lo ha inventado. Responde: “Si es verdad lo que decís, traed una sura semejante e invocad a quien podáis en lugar de invocar a Allah”» (Corán 10,38).

Sin embargo, en el terreno histórico no nos podemos sustraer al hecho de que la composición del Corán tal como ha llegado hasta hoy es fruto de determinadas decisiones no exentas de razones políticas. El establecimiento del texto canónico es ya una interpretación. Una de las diferencias entre sunitas y chiíes radica en la canonicidad de ciertos pasajes.⁴⁴ La tradición ha conservado el nombre de los principales escribas: Muad Chabal, Ubayy Kab y Zayd Tabit, fieles seguidores del Profeta que memorizaron sus palabras durante años, pero el establecimiento del texto fue fijado de forma oficial y definitiva por Utman, el tercer califa.⁴⁵ Empezaban a quedar muy pocos contemporáneos del Profeta y la superposición de fragmentos era cada vez más confusa. Un ejemplo de adición de elementos posteriores parece ser el siguiente pasaje, que es severamente beligerante contra cristianos y judíos, en contraposición a otros muchos versículos que son más benévolos e inclusivos:⁴⁶

Combatid a quienes no creen en Dios ni en el último día ni prohíben lo que Dios y su enviado prohíben, a quienes no practican la religión de la verdad entre aquellos a los que fue dado el Libro. Combatidlos hasta que paguen el impuesto por su propia mano y queden humillados. Los judíos dicen: «Uzayr⁴⁷ es hijo de Dios». Los cristianos dicen: «El Mesías es el Hijo de Dios». Estas son las palabras de sus bocas: imitan las palabras de quienes, anteriormente, no creyeron. ¡Dios los mate! ¡Cómo se apartan de la verdad! [...] Él es quien ha enviado a su Enviado, con la dirección y la religión verdadera, para que prevalezca sobre todas las religiones, aunque los asociadores lo odien. (Corán 9,29-31.33)

La dureza de estas palabras no proviene del tiempo fundacional, sino que es

una superposición posterior, pero quedan legitimadas y confundidas al formar parte del canon.

Más allá de la facticidad de la composición del Corán, lo que constituye la experiencia espiritual del creyente musulmán es la recitación-audición de las palabras escritas. El Corán escrito es inferior a la revelación recibida por Muhammad y el Corán traducido a otra lengua se considera una revelación de tercer orden. Se da un proceso de degradación respecto de la pureza y la fuerza de la manifestación originaria. Por otro lado, el mensaje o revelación del Corán se ha de completar con los hadices, dichos y hechos del Profeta que contienen muchos criterios y orientaciones para la vida ordinaria, lo cual constituye la *sunna* (la tradición). El Corán y la *sunna* forman la *sharia*, la vía o senda del islam, donde creencia y comportamiento, tanto personal como social, forman un todo indivisible.

4.3. *Prácticas y rituales*

El vehículo de la revelación coránica es la oralidad, el acto mismo de la recitación y de la escucha. A través de él se actualiza el mensaje que llegó a Muhammad mediante la irrupción del ángel Gabriel, al que se le atribuye la misión de transmitir la comunicación de Allah. Gabriel significa «fuerza de Dios», un poder sobrenatural que es personificado bajo la forma de presencia angélica. Nos detendremos en la mediación del ángel cuando nos hallemos en el segundo nivel. Lo que conviene subrayar ahora es que mientras que en el cristianismo la actualización de la presencia de Jesús se realiza a través de la repetición de sus palabras sobre el pan y el vino, en el islam la revelación se actualiza a través de la recitación de las palabras del Corán. Escuchar su recitación supone participar en el acto de revelación recibido por Muhammad, tal como para los cristianos se participa de la última Cena en cada eucaristía. De aquí la importancia de mantener el árabe original como lengua vehicular, del mismo modo que la eucaristía es celebrada con pan y vino aún en latitudes donde no crece el trigo ni la vid. Se trata de la misma fidelidad a la mediación original.

Después de la recitación del Corán, el medio más poderoso de corporización e interiorización del mensaje islámico es la *salat*, que se realiza cinco veces al día todos los días del año. *Salat* no se puede traducir

sin más por «oración». Procede de dos raíces: *ya*, «tocar», «alcanzar», «ir tras», y de *yasla*, «arder», «calentar», «consumirse».⁴⁸ El primer significado indica la actitud de movimiento, de tender hacia algo —lo sagrado, lo divino—; el segundo significado suscita la idea de consumirse en este estado de adoración, de arder en Dios. Cada movimiento de la *salat* expresa una actitud o estado diferente. Se hace recitando diversos pasajes del Corán, corporizando así la palabra. La postura que recoge por esencia lo que es el islam es la postración (*suyud*), en la que se expresa la entrega total, la plena sumisión (islam) a Dios. Según la tradición, la secuenciación de la *salat* procede de la ascensión de Muhammad a las cimas del mundo imaginal, tal como veremos cuando abordemos el segundo nivel.

A ello hay que añadir la práctica anual del Ramadán, en que el ayuno dispone a unificar a toda la persona y a la comunidad en una misma vivencia e intencionalidad. El vacío interior permite una receptividad mayor. No se trata solo de ayuno en el comer, sino también en el hablar, mirar, etc., para propiciar un estado de receptividad a toda la realidad. Durante el Ramadán se celebra una de las fiestas más importantes del islam: la Noche del Destino (*Laylat al-Qadr*), la noche en la que el Profeta tuvo la primera revelación. Setenta días después del final del Ramadán se celebra la Fiesta del sacrificio o del Cordero (*Eid al-Adha*), en la que se conmemora la disposición de Abraham de ofrecer a su propio hijo. También es importante la celebración del Viaje nocturno del Profeta al Cielo (*Isra'* y el *Mi'raj*), que trataremos en el siguiente nivel, así como la fiesta de nacimiento del Muhammad y el comienzo del año musulmán, que toma por referencia la *hégira*, la huida de La Meca a Medina por parte de los primeros seguidores del Profeta. Cada una de estas festividades contiene elementos fundamentales del *pisteuma* islámico y su repetición comunitaria es la clave de su eficacia para adentrarse en la configuración de su sensibilidad *pistéusica*.

Otra práctica fundamental es el *dikr* («recuerdo»), que consiste en la repetición del Nombre o de los nombres de Allah. Se llama así porque en la creencia musulmana, el ser humano tiene un alma preexistente que está junto a Dios, pero al nacer lo olvida. Al invocar el nombre de Dios comienza a despertarse el recuerdo de los orígenes y el deseo de regresar a él. Dice un hadiz: «Dios tiene noventa y nueve nombres, y quien los cuente entrará en el paraíso».⁴⁹ Todos están tomados del Corán y son considerados

atributos de Dios. De ahí también que el rosario musulmán (*subha*) más común esté compuesto por treinta y tres cuentas, las cuales se recorren tres veces.⁵⁰ Entre los noventa y nueve nombres, unos son llamados «de majestad», porque son recios y duros: «El que Aflige», «El que da Muerte», etc., y otros son llamados «de belleza», porque son suaves y amables: «El Misericordioso», «El Compasivo», «El Hermoso», etc. Según el estado en el que uno se encuentra, conviene recitar unos u otros Nombres. El impacto que tiene en la mente la repetición de estos atributos va configurando una concepción determinada del Absoluto.

Otra vía de interiorización es la caligrafía de las aleyas del Corán, expresión artística que adquiere una relevancia particular al estar prohibida la representación de imágenes. La extremada delicadeza e imaginación puestas en plasmar palabras y versículos del Corán vehiculan una experiencia espiritual. Las letras combinadas con formas geométricas y con motivos vegetales se convierten en un tapiz en el que lo invisible asoma por entre esas celosías caligráficas. Los noventa y nueve Nombres están presentes con frecuencia como decoración en las paredes de las mezquitas y de otros edificios. De un modo semejante a la Cábala, la forma de las letras se considera una representación de sus cualidades, a modo de iconos abstractos. La visualización de las palabras junto con la memorización de los versículos hace que el surco islámico hacia el Centro se refuerce continuamente por medio del *pisteuma* coránico.

5. TRADICIÓN HINDÚ

El hinduismo no existe como religión homogénea, sino que tras este nombre se incluyen corrientes tan diferentes como las que se engloban bajo las religiones abrahámicas. El término con el que los hindúes designan su propia religión es *Santhana Dharma*, «Orden eterno». Lo que tienen en común las diferentes corrientes es aceptar la autoridad de los Veda, textos sagrados cuyo material más antiguo son himnos de procedencia aria que se recopilaron hacia el 1500 antes de nuestra era.

5.1. La experiencia védica

Veda proviene de la raíz *ved*, «saber [por el acto de ver]», de donde procede también el verbo latino *video*, «ver». Ver y saber se identifican. Los Veda son portadores de un conocimiento que ha sido visto y sabido por los *rishi*, los sabios videntes. Los himnos más antiguos rezuman un politeísmo semejante al de los dioses griegos, con la diferencia de ser más cósmicos y menos psíquicos. Los dioses (*deva*) principales son treinta y tres, aunque se habla de tres mil, incluso de tres millones. En un intento de clasificación, estas divinidades están distribuidas en tres grupos de once en función de los tres planos donde se sitúan: el cielo, la región intermedia y la tierra. Con todo, esta clasificación no deja de ser forzada, ya que la profusión de dioses no es más que la expresión del Uno manifestándose por doquier. Inicialmente, los dioses védicos eran *asura*, poseedores de *asu*, término que evoca una potencia mágico-somática en la que están inmersos la naturaleza, los dioses y los hombres, en proporciones diversas. Posteriormente aparecieron los *deva* (de donde proviene nuestro término «Dios» y también «día»), término que procede de la raíz *diw*, «brillar». Un *deva* es una manifestación de poder o de presencia numinosa, incandescente. Con el tiempo, los *asura*, de color oscuro, adquirieron la connotación de demonios. Esta contraposición podría deberse a la confrontación de la población nativa de piel oscura frente a la piel clara de los invasores arios. En su aspecto politeísta, el hinduismo comparte muchas características de las religiones aborígenes. Las manifestaciones cósmicas son el punto de partida del camino hacia el Absoluto, lo cual se traduce en la veneración de ríos, montañas, árboles, animales, etc. Las divinidades más relevantes del panteón védico presentadas en orden descendente de preeminencia son: Dyaus Pitar (cielo), Aditi, madre de los dioses, Indra, Brahman, Varuna, Mitra, Surya (sol), Chandra (luna); Vayu (viento), Prajapati, señor de las criaturas y padre de la creación; Rudra, el terrible, el poderoso (que más tarde será otro nombre de Shiva); Agni, el fuego; Soma, el licor sagrado de las libaciones que concede la inmortalidad divina; Pritiri-Matar (Madre Tierra) y Yama (la muerte). También son divinizados diversos animales, como el león, las serpientes y los elefantes.

Los himnos nos dan a conocer algunos aspectos de la cultura india durante la época védica, así como reflejan la división de clases que más tarde se convertirán en castas. Como ya hemos dicho, en los himnos también son mitologizados los adversarios de los arios, que son presentados

como demonios (los *asura*) o como hechiceros. Los himnos védicos tienen dos grandes temáticas de fondo: la alabanza y el sacrificio. Muchos están dedicados a Agni, el fuego, hijo de Dyaus; en ellos se venera también al sacerdote arquetípico, que posee capacidades espirituales propias de los *rishi*. Agni es el oficiante y a la vez el fuego sacrificial. La ocupación de un nuevo territorio se legitimaba mediante la erección de un altar consagrado a Agni.

En el *Rig-veda* aún no hay un Dios supremo reconocible, sino una cierta competitividad entre ellos, entre dioses antiguos y dioses nuevos. Parece reconocerse la repartición de la función rectora en una soberanía mágico-religiosa y otra jurídica en la pareja Varuna y Mitra. El primero se muestra como un dios soberano imprevisible y colérico, mientras que el segundo es claro, apacible, benevolente y sacerdotal. En los libros posteriores va emergiendo la figura prominente de Brahman, el cual ya no se articula bajo el orden cósmico, sino que es el cosmos el que nace de él. Brahman va madurando hacia un Ser impersonal y trascendente, el cual es identificado finalmente con el mismo Absoluto del que brota todo. El origen de la palabra procede de la raíz *brah*, «expandir». Ya en las primeras *Upanishad*, este principio abstracto y suprapersonal es idéntico al *atman* (espíritu) universal, cuyo reflejo en el interior del ser humano configura la esencia de su individualidad. Cuando el ser humano logra identificar este núcleo con el ser universal se libera del ciclo de las reencarnaciones y se reintegra en Brahman. «Los seres nacen de Brahman, viven gracias a él y vuelven a él cuando mueren».⁵¹

En otras tradiciones paralelas el principio abstracto y universal es personalizado, lo cual queda reflejado en el Dios Trimurti («tres rostros»). Esta síntesis se produce siglos más tarde, como resultado de la integración de las diferentes corrientes. Sin que desaparezca el panteón del Absoluto védico con su profusión de divinidades, Brahman (con la «n» final del género neutro) se difracta en: Brahma (Dios masculino en su condición de creador), Vishnú (preservador) y Shiva (destructor y recreador). A cada uno le corresponde una pareja femenina: Saravasti, Lakshmi y Shakti. Estas tres personificaciones del Absoluto permiten integrar tres accesos coexistentes a lo divino de un modo más maduro, así como se consigue armonizar las tradiciones del norte, donde se compusieron el *Mahabharata* y el *Ramayana* (Vishnú y sus avatares), y las tradiciones dravídicas prearias del

sur, que rendían culto a Shiva. Veámoslo con más detenimiento.

1) Brahma, como creador, conjuga las divinidades cósmicas. Junto con su consorte femenina, Saravasti, engloba todos los dioses y todos los elementos de la naturaleza. Existen muy pocos templos dedicados a él, porque los templos suelen estar consagrados a divinidades más específicas.

2) Vishnú, como «preservador» del mundo, es asociado al carácter personal y relacional de lo divino, y fomenta la dimensión moral de la práctica religiosa. A Vishnú pertenecen los avatares, literalmente «descendimientos», que se producen cada vez que una época decae. Así lo afirma el *Bhagavad-gita* (BG): «Siempre que el bien declina extinguiéndose poco a poco, predominando en su lugar la maldad y el orgullo, mi espíritu desciende en forma humana sobre la tierra» (BG 4, 7).⁵² Según la ortodoxia, existen diez avatares. El primero es un pez, sigue una tortuga, luego un jabalí, después un hombre-león, un enano, «Rama del hacha» (*Parasu-Rama*), Ramachandra («Rama bello como la luna»); el octavo es Krishna; el noveno, Buddha, y el décimo, Kalki, que todavía está por llegar. Lo hará al final de la decadente *Kali-yuga*, edad negra, en la cual nos hallamos. Cada avatar puede ponerse en relación con los diferentes estadios de la evolución de las especies: pez, reptil, animal, entre animal y humano y humanos bajo la personificación de héroes semihistóricos.

Los dos avatares principales son Rama y Krishna, los cuales dan origen a dos corrientes *vaishnava*. Ambos pueden ser identificados como héroes remotos de los períodos iniciales de la civilización índica, tal como se narra en *Mahabharata* y en el *Ramayana*, las dos epopeyas histórico-míticas del norte de la India. En ellas Rama y Krishna aparecen como héroes guerreros que tienen un papel determinante a la hora de poner orden y justicia en aquellas lejanas dinastías de los primeros reinos indios.⁵³

Rama, hijo de Ayodhya, ha sido identificado como un príncipe legendario de algún reino del norte. En el *Ramayana* se enfrenta míticamente a Ravana y a sus huestes del mal, cuyo dominio se sitúa en Sri Lanka, en el sur. Suele ser representado como un joven de piel azul clara o verde clara, vestido con un *dhoti* (túnica-pantalón) amarillo, con el cabello atado en un moño a la cabeza al modo de los ascetas. En una de sus manos suele sostener un arco y con la otra hace el gesto de promesa de protección. Rama encarna la figura del héroe y del guerrero; representa el ideal ético y está asociado a la vía del *karma*. Su devoción promueve el compromiso social, tal como fue el

caso de Gandhi, que murió pronunciando el nombre de Ram en sus labios.

Por el contrario, Krishna encarna los elementos intimistas y devocionales, la vía *bhakta*.⁵⁴ Krishna significa «negro», «oscuro». Podría referirse a la tez oscura de los habitantes aborígenes. La leyenda lo identifica como miembro de la tribu de los iadus, de la dinastía de la Luna, nacido en Vrindavan, a diez kilómetros de la ciudad de Mathura, donde vivió Kamsa, el rey tirano con el que se habría de enfrentar. Desde un punto de vista simbólico, su color oscuro evoca las nubes negras cargadas de agua que fecundan la tierra. En la iconografía posterior pasa a caracterizarse en azul oscuro (índigo), tonalidad que acaba siendo sagrada y con la que se representa a todos los *deva*. A su vez, el índigo se corresponde con el *chakra* del tercer ojo, el despertar del conocimiento místico. Volveremos sobre ello en el siguiente nivel. A Krishna se le representa de diversos modos. En los relatos más populares y en relación con las tribus pastoriles, está asociado a un joven seductor rodeado de vacas (animal sagrado, porque su aportación es muy completa para la vida doméstica) y de jóvenes pastoras (*gopi*) que han quedado seducidas por el sonido de su flauta. Tanto su porte como su música simbolizan la seducción del alma por lo divino. De ahí que sea llamado Govinda, «el que satisface a las vacas». También se le representa como una criatura alegre y juguetona, como expresión de la inocencia de la vida y de la devoción. En la *Bhagavad-gita* aparece como el auriga del carro de combate de Arjuna, el príncipe de la familia Pandava que tiene que combatir contra sus parientes, que han usurpado el trono. Arjuna significa «blanco», «claro», con lo cual se hace referencia a su pertenencia aria. Que Krishna sea el auriga de su carro podría evocar a un héroe guerrero dravídico que no se sometió a los arios, sino que los venció, convirtiéndose en su guía. Como veremos en los niveles siguientes, la progresión parte del dato histórico remoto, pasa por un proceso de mitificación y culmina en la divinización.

3) Shiva («el agraciado») es el destructor y recreador de los mundos. Según algunas interpretaciones, Shiva significa «rojo», ya que este término aparece en los cultos antiguos donde se derramaba sangre sobre la deidad. Con el desarrollo del brahmanismo no violento, la sangre se sustituyó por agua y leche, y el cuerpo del animal por hojas de bilva. Shiva aglutina el aspecto de las transformaciones internas de la experiencia espiritual. Por ello, la vía *shivaíta* está comprometida con la práctica del yoga y la

liberación interior. Shiva es el arquetipo o personificación del yogui perfecto. Su culto está asociado al *lingam*, una forma fálica que representa la energía que genera la vida. Los arios que llegaron a comienzos del segundo milenio al valle del Indo describen a la población indígena como gente de piel negra, sin nariz, de largas barbas y adoradores del falo (*sisna deva*).⁵⁵

Además de estas tres personificaciones (Brahma, Vishnú y Shiva), existe todavía una cuarta vía, el *tantra*, vinculada a *Shakti*, energía cósmica y metacósmica, personificada como consorte de Shiva. Esta cuarta corriente es vista por algunos como una radicalización de la tercera.⁵⁶ También se la conoce como la vía de la izquierda. Comenzó a aparecer en el siglo VI d. C. Sus textos son considerados por sus seguidores una revelación paralela a la védica, atribuida a Shiva o a Shakti. El origen de la palabra *tantra* es discutido. Puede significar simplemente «hilo», «trama», refiriéndose tanto a los versículos de los textos como al hilo interior del ser humano que vincula con el Absoluto. El término también puede provenir de las raíces *tan-*, «expandir» y *-tra*, «liberar». Con ello se expresa la liberación que se alcanza por medio de la expansión de la conciencia y de las energías que configuran al ser humano. El fenómeno tántrico impregnó tanto el mundo hindú como el budista durante los siglos VIII al XIII, hasta tal punto que la India se vio inmersa en un proceso de «tantrización». Su carácter en ocasiones trasgresor hará que todo lo relacionado con él sea progresivamente rechazado y reprimido de la conciencia ortodoxa hasta hace unas pocas décadas.

5.2. Los textos

Los textos védicos están distribuidos en cuatro grandes colecciones: el *Rig-veda*, el *Yajur-veda*, el *Sama-veda* y el *Atharva-veda*. No se les atribuye ninguna autoría (*apaurusheya*), con lo que se indica que se les concede un valor atemporal y eterno. Esta visión-audición se considera que recoge la emanación de Brahman, expirada en forma de palabras. Todo el cuerpo de los Veda se designa con el nombre de *Vac*, Palabra, entendida como revelación que se difunde por todas partes. En virtud de su función reconciliadora une el cielo y la tierra.⁵⁷

Los Veda abarcan un período de dos mil años (del 2500 al 500 a. C.) y cada uno se desarrolla en cuatro estratos. El primero y más antiguo de los estratos es el *Mantra* o *Samhita*, que está formado por himnos. La mayoría se compuso antes de la ocupación del valle del Indo por parte de los arios, cuando aún poblaban los territorios del actual Irán y Afganistán. A ese fondo de tradiciones arcaicas se incorporaron otros himnos más modernos en los siglos VI-V a. C. Se percibe el contraste entre la candidez de los más antiguos y la alta elaboración conceptual de los más recientes. Los poetas védicos, embriagados de *soma*, componían cánticos inspirados con la certeza de haber hecho la experiencia de la inmortalidad:

¡Oh purificante Soma!

Los arroyos lechosos del jugo bienaventurado descendidos [del cielo,
que penetra por todas partes,
son producidos por encima del vaso que los recibe.

Los sacerdotes te purifican, de modo que tus gruesas gotas
caen a través del aire a la hora del mediodía.

Oh Tú que eres la porción de los *rishi*!

Los arroyos del purificador inmutable que conservan la vida
corren en todas direcciones hacia los dos mundos [...].⁵⁸

Otros himnos están dedicados a distintas divinidades, la más frecuente de las cuales es el fuego (Agni), porque está presente en todos los rituales.

El segundo corpus está constituido por los *Brahmana*, textos redactados hacia el 1000-800 a. C. Son voluminosos tratados litúrgicos, básicamente compuestos por comentarios de una gran minuciosidad sobre los sacrificios rituales. Contienen dos partes: la *Vidhi*, que recoge la teoría y práctica del sacrificio, y el *Arthavada*, que trata sobre la justificación y glorificación de un determinado sacrificio. Se da tal importancia a los sacrificios que su efecto reparador llega a considerarse más importante que los mismos dioses. Son los sacrificios los que sostienen, curan y fortalecen. Por otra parte, suponen una concentración de autoridad sobre la casta brahmánica, ya que el conocimiento sobre los procedimientos rituales les otorga poder.

El tercer corpus está constituido por los *Aranyaka*, literalmente, «los libros del bosque». Son llamados así porque se estudiaban en la soledad de la jungla. Suponen una individuación e interiorización del sacrificio cultural del fuego. Los dioses se espiritualizan y el sacrificante se identifica con sus acciones, por lo que puede lograr la misma inmortalidad que ellos. Su

contenido consiste en una interpretación alegórico-mística de los ritos sacrificiales brahmánicos.

El cuarto estrato son las *Upanishad*, que constituyen el *vedanta*, «el fin, la culminación (*anta*) de los Veda». Se puede considerar un movimiento tanto especulativo como místico que se posicionó críticamente respecto a la validez absoluta de los Veda, ya que su finalidad había acabado siendo exclusivamente ritualista. Este cambio se sitúa entre el 800 y el 400 a. C. Las *Upanishad* pertenecen a la corriente *shramánica* («los renunciantes») que se opondrían al brahmanismo institucionalizado. Contienen una enseñanza que inicialmente no se concebía que se pudiera transmitir por escrito. Se comunicaba únicamente de maestro a discípulo, en la medida en que este estaba preparado para recibirla. De ahí su nombre, que significa «estar sentado junto a» (*upa*, «cerca», *ni*, «abajo»; *sad*, «asiento»). Existen más de doscientas *Upanishad*, pero las más célebres no superan la docena. Sus aforismos son de una gran penetración mística y metafísica. El ritualismo se ha transformado en misticismo. La actividad exterior (*pravritti*) se convierte en introspección (*nivritti*). El dualismo del sacrificio es trascendido: el sacrificio y el oficiante son lo mismo, el dador y el receptor también, el mundo y la trascendencia son uno. Se pasa de una invocación exterior de las divinidades a una interiorización, algo parecido a lo que sucede con el panteón helénico en el ámbito de los misterios iniciáticos. Agni (el fuego), Dyaius (el cielo), Yama (la muerte), etc., pasan de ser dioses externos, objeto de culto litúrgico, a simbolizaciones de energías internas y de estados psicoespirituales. El sacrificio externo se convierte en un proceso de transformación integral. El fuego exterior (Agni) convierte un calor interno (*tapas*), resultado de los ejercicios ascéticos. Este calor está presente en la fenomenología mística: se convierte en una incandescencia que purifica, dilata e ilumina.

Si hasta aquí llega la *Sruti* («lo escuchado»), en un rango inferior hallamos los textos de la *Smriti* («lo recordado»). Pertenecen a este corpus los dos grandes libros épicos del *Mahabharata* y el *Ramayana*, los cuales tienen diversos niveles de lectura. El *Bhagavad-gita* está inserto en el primero como un texto casi independiente, consistente y acabado en sí mismo. Las gestas exteriores esconden metáforas de las gestas interiores. Ambos relatos son llamados *Itihasa*, «así aconteció», manifestando con ello que el núcleo central gira en torno al *dharma*, esto es, al comportamiento

correcto y armonioso respecto del orden eterno de las cosas. En estas extensas narraciones se presentan diversos personajes como modelos ejemplares de la vida social, familiar y privada. Otro corpus de textos son los *Purana* («antiguo» o «historia»), relatos populares del período clásico (siglos IV-XII) que adquieren la categoría de género y que están destinados a dar a conocer los Veda a las castas no brahmánicas en las que predomina la figura de los avatares. En ellos tiene lugar un encuentro entre lo histórico, lo cósmico, lo mítico, lo devocional y lo místico. Uno de los *Purana* más populares es el *Bhagavata-purana*, que se centra en la figura de Krishna.

También pertenecen a la *Smriti* los *Agama* («lo recibido», «lo transmitido»), textos que se consideran revelados como los Veda y que son la base doctrinal de varias corrientes: los *vaishnava*, los *shivaíta* y la tántrica, con importantes diferencias entre ellos, aunque con un fondo teísta común. También encontramos los seis *Vedanga*, «límites del Veda», que son diferentes comentarios sobre fonética, métrica gramática, etimología, astronomía y rituales, fechados entre el 600 a. C. y el 400 d. C.

5.3. *Prácticas y rituales*

Como en las demás tradiciones, las prácticas hindúes son actualizaciones de los textos y los textos son reflejo de sus prácticas. Uno de los rasgos más característicos del hinduismo es el contraste entre la veneración y la adoración de lo divino en su más variada pluriformidad y, a la vez, la fascinación por la absorción en el Uno. Toda manifestación es susceptible de ser adorada porque es reflejo del Único. Esta polaridad está unificada en la práctica omnipresente del sacrificio, el cual tiene dos dimensiones: el carácter externo (exotérico), que se expresa mediante la ofrenda a infinidad de divinidades, y el interno (esotérico), que es la ofrenda de uno mismo. En ambos casos hay una entrega, ya sea de elementos (exterioridad) o de uno mismo (interioridad). El fuego se convierte en el vehículo de la ofrenda, ya que es el medio transformador de lo que se ofrece. En él se consume todo, tanto lo externo (el mundo) como lo interno (el yo). La práctica sacrificial está extendida en todos los ámbitos de la cultura india. Desde la primera hora de la mañana a la salida del sol hasta la noche, todo es objeto de ritualización en un acto de receptividad y ofrenda. Cada acto o momento del

día tiene su divinidad, así como cada casta y cada oficio. De aquí la multiplicidad de imágenes y templos por doquier, tanto en el ámbito rural como en el urbano, así como en los hogares, tiendas y talleres, y modernamente también en los vehículos.

Vinculado a los ciclos de la luna nueva y la luna llena, el ritmo celebrativo no es semanal, sino quincenal. Las noches de luna nueva de cada mes están dedicadas a Shiva, particularmente la del mes de Magha (enero-febrero), en la que se celebra que Dios-Shiva salva al mundo bebiendo el veneno generado por la lucha entre los *deva* y los *asura*.⁵⁹

En cuanto a las prácticas interiores personales, el yoga («unión») es la expresión más característica del espíritu indio. Se trata de una ofrenda interiorizada en busca de la unificación y de la unión. *Tapas* designa a los ejercicios ascéticos y significa «calor», «ardor». Con ello se alude al fuego interno en el que se consume el yo para poder alcanzar la unión. De aquí el color azafrán del hábito de los monjes y renunciantes (*sanyasis*). La palabra-sonido primordial es el *Aum*, que se transforma en *Om* como resultado de la contracción de las vocales. Mircea Eliade lo define como «una teofanía reducida a categoría de fonema»: ⁶⁰ «A» representa a *Brahma*, en cuanto manifestación creadora; «U», el sonido que da continuidad a la sílaba, evoca a *Vishnú*, en la medida en que cuida de la conservación y orden del mundo; «M» representa a *Shiva*, en su condición de destructor y recreador, del mismo modo que con la eme se va extinguiendo el sonido para volver pronunciarlo de nuevo. Cada pronunciación de un *Aum* representa la creación y la extinción de un mundo, y a través de sus vibraciones se entra en comunión con la reverberación primordial. Todo ser participa en un doble proceso de expansión y contracción. A través del ritmo respiratorio y de los sonidos, el meditante pasa a formar parte de esa vibración integral. Los diferentes *mantra* son especificaciones o participaciones del *mantra* original. En una *Upanishad* se dice que *Aum* representa el arco, *Brahman*, la diana, y que la flecha es el que pronuncia el *mantra*.⁶¹

Frente a la abstracción del *Aum* y de los mantras meramente vibracionales, la repetición del Nombre divino (*Nama Japa*) también es una práctica muy extendida en las diversas corrientes *bhakta* o devocionales. Cada una tiene su propia invocación: los *vaishnava* disponen de Ram y de Krishna; los *shivaíta*, de Shiva y de *So ham* («Yo soy él»). La repetición

continúa de estos nombres junto con las imágenes que están asociadas, así como los templos consagrados a estas advocaciones son puertas hacia el interior del centro, tal como lo son hacia el interior del templo. Estos, aunque con estructura rectangular, están contruidos concéntricamente, de modo que en los recintos exteriores abundan las imágenes; a medida que se van acercando al centro van desapareciendo, hasta llegar a la cámara central, que es oscura y en forma de cueva, a imagen de la cueva del corazón. En su interior solo se venera la deidad a la que está dedicada el templo. Así se expresa este rasgo tan identificativo del hinduismo: el contraste entre la profusión de imágenes, sonidos y olores dedicados a las múltiples divinidades y la determinante esencialización y desaparición de todos estos elementos en el Uno.

6. BUDISMO

Los tres círculos que rigen nuestra presentación encuentran en el budismo *mahayana* una nítida expresión a través de la doctrina de los Tres Cuerpos de Buddha (*Trikaya*). El primer cuerpo es el *Nirmanakaya*, la figura histórica de Siddhartha Gautama el Buddha. *Nirmana* significa «medible», «creado», es decir, manifestación física, tangible, y *kaya*, «cuerpo».

6.1. Siddhartha Gautama el Buddha o el Nirmanakaya

La tradición identifica a Buddha como un príncipe de un pequeño reino del norte de la India que nació en el bosque de Lumbini, cerca de Kapilavstu (sur del Nepal actual) en el año 563 a. C. Recibió el nombre de Siddhartha Gautama. Siddhartha significa «el que ha logrado su meta» y Gautama, «el victorioso en la tierra». Pertenecía al clan de los Shakya, rama de la casta guerrera (*Kshatriya*) que gobernaba una pequeña confederación de tribus. Por eso también es llamado *Shakyamuni*, «sabio del clan de los Shakya». Históricamente, se considera que era el hijo de uno de los miembros de un consejo de ancianos de una pequeña república del norte de la India. Según la tradición, a los 29 años entró en crisis porque descubrió que el mundo en el que había vivido hasta entonces era falso. Su encuentro con la enfermedad, la pobreza, la ancianidad y la muerte le hicieron preguntarse

por el sentido de la vida ante tanto sufrimiento. Abandonó su casa, su cargo y a su mujer Mahamaya («Gran ilusión») y a su hijo Rahula. Durante cinco años (o seis, según algunas tradiciones) se entregó a las prácticas ascéticas y meditativas más rigurosas sin lograr la liberación que buscaba. Finalmente, sentado bajo un árbol en Gaya (en el actual estado de Bihar) alcanzó la iluminación después de siete semanas de meditación. De aquí su apelativo: *Buddha*, «el iluminado», «el despierto». Tenía 35 años. Durante los cuarenta y cinco años siguientes hasta su muerte se dedicó a transmitir lo que comprendió y experimentó bajo aquel árbol: la insustancialidad de todos los fenómenos sostenida por un constante fluir de lo existente. En Sarnath, en el Bosque de los Ciervos, cerca de Varanasi, impartió su primer sermón ante cinco oyentes que habían sido sus compañeros de ascetismo, los cuales se adhirieron a su enseñanza (*Dharma*). Desde entonces se dirigió a toda clase de hombres y mujeres sin distinción, no reconoció las castas, rechazó la tendencia filosófica a abordar problemas que no admiten soluciones prácticas y fundó una orden de monjes, primero solo masculina y más tarde de ambos géneros. Murió en el 483 a. C., a los ochenta años, en Kushinagar, en el norte de la India actual, tras ingerir un alimento que aceptó por compasión a pesar de saber que era dañino.

La doctrina budista que emana de la experiencia del despertar supone una ruptura con el brahmanismo en tres grandes áreas: altera la creencia religiosa al no admitir que exista ni un Ser supremo sustancial ni una alma sustancial en el ser humano, sino que la realidad es un flujo continuo de existencia que genera la falsa sensación de un yo; reemplaza el valor del saber y de la acción rituales por los valores morales; y subvierte la concepción y estructuración de la sociedad, ya que de la insustancialidad de todas las cosas se desprende la inconsistencia del sistema de castas. Lo esencial del mensaje budista es que hay que desapegarse de todo para alcanzar el nirvana, la «extinción» de toda idea sustancial sobre algo. El *Dharma* o doctrina se organiza en torno a las Cuatro Nobles Verdades: 1) la vida es sufrimiento; 2) la causa del sufrimiento radica en el desconocimiento de la realidad y en el apego a los objetos externos; 3) el sufrimiento puede acabar si se pone fin a la ignorancia y se logra el desapego; 4) la manera de lograr la superación es a través de ocho etapas, el Noble Óctuple Sendero, en el que se pueden distinguir tres tipos de enseñanza: sobre la sabiduría, sobre la moralidad y sobre la meditación. Las

primeras incluyen: 1) la Visión Correcta (conocer el *Dharma* y las cuatro grandes verdades) y 2) el Pensamiento Correcto (no ceder a los deseos ni al odio); las enseñanzas de la moralidad abarcan: 3) el Hablar Correcto (no hablar en exceso o inútilmente, no mentir), 4) la Acción Correcta (no matar, no robar, no herir, no violar) y 5) el Medio de Vida Correcto (ganarse la vida de forma digna y sin hacer daño a otros); y las enseñanzas de la meditación incluyen: 6) la Diligencia Correcta (recanalizar los malos instintos y alimentar los buenos), 7) la Atención Correcta (prestar atención conscientemente a los acontecimientos externos, mentales, emocionales y corporales) y 8) la Concentración Correcta (meditar con aplicación, sin desear solo el propio despertar). *Correcto* no se refiere a un juicio moral, sino a evitar los extremos y el fanatismo. Es la base de las enseñanzas del Camino Medio.

Los budistas se adhieren al camino diciendo: «Me refugio en el Buddha, me refugio en el *Dharma*, me refugio en la *Sangha* (la comunidad)». Cada uno de los tres refugios conducen al mismo lugar y los tres se refuerzan mutuamente. La comunidad budista se ha desarrollado en tres grandes corrientes o vehículos: *hinayana*, *mahayana* y *vajrayana*. Cada una modula de un modo determinado las enseñanzas de Buddha: la primera pone el empeño en lograr la iluminación; la segunda se caracteriza por irradiar hacia los demás seres lo que esta iluminación otorga, y la tercera destaca por la profusión de prácticas para lograrla. Las circunstancias de tiempo y espacio explican esta diversidad. Con la difusión del budismo en Occidente en las últimas décadas se está hablando de la aparición de una cuarta vía, que sería llamada *euroyana* o *westyana*.

A pesar de sus grandes y casi opuestas diferencias doctrinales, entre el budismo y el cristianismo hay importantes coincidencias estructurales: sus respectivos fundadores encarnan el ideal de la doctrina que se profesa; los nombres de ambas religiones indican tanto los apelativos de sus fundadores como en lo que se pueden convertir sus seguidores si llegan hasta el final del recorrido que les es propuesto: ser personas despiertas-iluminadas o ungidas-cristificadas; y en cada tradición existe una gran diversidad de interpretaciones y comunidades legítimamente reconocidas.

6.2. Los textos

Todos los *sutra*⁶² canónicos se consideran *Buddha vachana*, «palabra de Buddha», aunque no lo sean históricamente. Por ello comienzan diciendo: «Así he oído». Con ello queda establecido que el contenido del *sutra* no procede de un autor particular, sino que llega del propio Buddha o de algunos de los *bodhisattva*. En ello radica la autoridad del texto. Paradójicamente, a pesar su carácter eminentemente práctico, el budismo ha generado una elaborada —y a veces muy sofisticada— doctrina. El canon budista más antiguo, el pali, está distribuido en el *tipitaka*, las tres «cestas»: la Cesta de los Sermones (*Sutta Pitaka*), donde se recogen las enseñanzas orales del Buddha, que están agrupadas en diversas colecciones de sermones (breves, medianos y largos); hay que tener en cuenta que Buddha tuvo una larga vida pública y que su doctrina fue recogida por sus discípulos, que retenían con avidez sus palabras; con todo, las generaciones posteriores dejaron su propio legado, atribuyéndolo a las mismas palabras de Buddha; la Cesta de la Disciplina (*Vinaya Pitaka*), que contiene las prescripciones que regulan la vida monástica, y la Cesta de la Doctrina sistemática (*Abhidhamma Pitaka*), que contiene una enseñanza más ordenada elaborada hacia el 250 a. C., fruto del tercer concilio convocado por el emperador Ashoka.

Los tres grandes elementos que constituyen la sustancia de los textos son los preceptos morales, las técnicas de meditación y la filosofía subyacente. Lo que pretenden es dar unos medios para modificar la conducta y liberarse del sufrimiento. Además del canon pali del *hinayana*, las corrientes *mahayana* y tibetana tienen sus propios cánones, con la peculiaridad de que, si bien el canon primitivo está cerrado, el *mahayana* y el tibetano lo mantienen abierto, enriqueciéndolos con la aportación de cada generación. La comprensión de los textos se va dando con la práctica meditativa, a la vez que la meditación es orientada por los textos. Una vez más nos hallamos en el círculo hermenéutico.

La canonicidad de los textos no proviene de su condición revelatoria, sino de su aspecto experiencial. La autoridad de los *sutra* emana de la sabiduría que encierran, no de un supuesto carácter sobrenatural que los haría indiscutibles. El siguiente relato de la tradición zen expresa bien este carácter finalmente relativo de los textos:

El Maestro Mu-nan sabía que en su monasterio solo había un discípulo digno de su sucesión.

Sintiendo que llegaba su fin y que era el momento de pasarle el relevo, convocó a toda la comunidad, y haciendo que el discípulo se acercara, le dijo delante de todos:

—Yo ya soy un viejo, y tú eres quien debe proseguir transmitiendo nuestras enseñanzas. Aquí tienes el libro que ha sido transmitido de Maestro a Maestro durante siete generaciones. Yo mismo he añadido al libro algunas notas que te serán de utilidad. Aquí lo tienes. Consévalo como señal de que eres mi sucesor.

—Sería mejor que guardase el libro —replicó el discípulo—. Usted me transmitió el Zen sin necesidad de palabras escritas, y seré muy dichoso de conservarlo así.

—Lo sé, lo sé... —dijo con paciencia el Maestro—. Pero aún así el libro ha servido a siete generaciones y también puede ser útil para ti. De modo que tómalo y consévalo.

El discípulo lo tomó, pero al instante lo arrojó al fuego que ardía en el centro de la estancia. El Maestro, a quien nadie había visto nunca enfadado, gritó:

—¿Qué disparate estás haciendo?

Y el discípulo replicó:

—Y usted, ¿qué disparate está diciendo?⁶³

El discípulo supera al maestro al liberarse de unos textos que tienden a sustituir la experiencia directa. Del mismo modo, en el *Dhammapada*, uno de los *sutra* más importantes del *hinayana*, se expresa con claridad la superioridad de la experiencia por encima de los textos: «Mejor que mil versos de palabras inútiles es uno con una simple y beneficiosa línea que, al escucharla, uno se serene; mejor es una simple palabra del Dharma que cien versos de innumerables palabras».⁶⁴

6.3. *Prácticas y rituales*

La práctica por excelencia del budismo es la meditación. La diversidad de técnicas es de una riqueza abrumadora, pero todas tienen en común el objetivo final: la búsqueda de la disolución de la conciencia egoica para alcanzar el nirvana, «la extinción». Esta radicalidad da al budismo su especificidad frente a todas las demás tradiciones. Las diversas corrientes difieren en el acento de los vehículos. En unas predominan los elementos perceptivos corporales (*vipassana*), en otras el uso de las imágenes (budismo tibetano), en otras la mera respiración y la atención en el vacío (*zen*). La repetición de mantras también existe en algunas corrientes. En el budismo tibetano está concentrada en el *Om Mane Padme Hum*, cuyas letras se hallan omnipresentemente gravadas en los molinillos de oración, en las *stupa*, en las piedras, en las paredes, en las rocas, en los árboles, etc. *Mane Padme* significa la «Joya en el loto», que es el Buddha mismo. Su

luminosidad resplandeciente es semejante a los destellos de una joya. Representa la naturaleza búdica que tiene que despertarse en cada ser, simbolizado por el loto que emerge del fango de la existencia ordinaria. La joya representa la compasión, mientras que el loto remite a la sabiduría. *Hum* es la sílaba mántrica que simboliza la integración de lo universal, absoluto y divino en lo concreto y particular. A través de la recitación del mantra se va produciendo la mutación del fango en flor de loto y la flor de loto en luz. La práctica de repetir una invocación existe también en la *Tierra Pura* o *Amidismo*, la corriente devocional (*bhakta*) más popular del budismo.⁶⁵ En su versión china, la frase que se repite es: *Namo O-mi-to-fo*, y en japonés: *Namu Amida Butsu* («Tomo refugio en el Buddha Amida»).⁶⁶

Se puede decir que la meditación budista tiene su equivalencia homeomórfica en el cristianismo en la práctica del amor al prójimo. En ambos casos se trata de la superación del ego para acceder al centro. En el budismo, la compasión es fruto de la meditación, no su causa, mientras que en el cristianismo se podría decir que es al revés: los actos de amor, de entrega, son los que validan la oración.

Por lo que hace a las festividades, el budismo, al igual que el hinduismo, sigue un calendario de meses lunares en el que los días de luna llena y luna nueva son considerados auspiciosos para los rituales y para la práctica meditativa. Sus fiestas son numerosas y difieren entre las diversas escuelas y tradiciones, pero las más importantes son dos y ambas están centradas en la vida del Buddha. La primera es el *Vesak* (la luna llena que cae entre mayo y junio), en la que se conmemora su nacimiento, su iluminación y su muerte. El hecho de concentrar en un solo día los tres momentos más importantes de la vida del Buddha hace que esta festividad tenga una gran densidad y eficacia simbólica que se activa cada año, al ser celebrada comunitariamente por millones de personas. La segunda celebración es la conmemoración del primer sermón dado a su primer grupo de discípulos, en el que la rueda del *dharma* (doctrina) empezó a girar.

A diferencia del hinduismo, que es policéntrico, el budismo es unicéntrico. A semejanza del cristianismo, predomina una única figura. Durante los tres primeros siglos no se representó la imagen del Buddha para evitar la personalización de una creencia. Lo único que en los inicios se simbolizaba eran sus huellas, para conmemorar el rastro que había dejado. Sin embargo, más tarde hubo necesidad de representarlo, particularmente su

rostro. Así lo expresa el siguiente texto inscrito en una escultura china del Buddha que data del año 746:

La más alta verdad carece de imagen.
Pero si no existieran imágenes
sería imposible que la Verdad se revelara.
El principio más sublime no tiene palabras.
Pero si no existieran palabras,
¿cómo podría revelarse el principio?⁶⁷

La primera iconografía estuvo influida por las esculturas griegas propagadas por Alejandro Magno en su expansión hacia Oriente. Ello quedó reflejado en el pelo rizado de los bustos, así como en la precisión de los rasgos faciales, propia de los retratos helénicos. En el plano simbólico, los rizos representan los torbellinos del *samsara*, en contraste con la serenidad del rostro. En estas estatuas se representa la vía que se propone: la postura sedente como camino hacia la iluminación y hacia el despertar. La ecuanimidad del rostro lograda por medio de la expresión de los ojos y la comisura de los labios junto con las complejas posturas de las manos (*mudra*) logran que tales esculturas o pinturas se conviertan en umbrales hacia lo intangible.

Si bien en el *theravada* las representaciones están concentradas en la figura del Buddha, en el *mahayana* se expande en múltiples *bodhisattva*, sobre todo en el budismo tibetano. Los *bodhisattva*, más que seres individualizados, representan cualidades o aspectos del único Buddha. Además de la profusión de esculturas, en el budismo tibetano hallamos los *thangka*, tapices de seda bordada o pintada. Literalmente significa «pintura (*ka*) sobre superficie plana (*than*)». El formato más común es rectangular con su eje más largo en vertical. Originalmente se hicieron populares entre los monjes itinerantes, ya que las pinturas en rollos eran fáciles de transportar de monasterio en monasterio. Estos *thangka* son una importante herramienta de enseñanza; en ellos se muestran escenas de la vida del Buddha, de destacados lamas o ilustraciones de deidades y de distintos *bodhisattva*, así como de *La rueda de la vida*, que es una representación visual de las enseñanzas del *Abhidharma* (el Arte de la Iluminación). Son portadores de energías que estimulan estados de visualización internos propios del siguiente círculo. El carácter sagrado de los *thangka* tiene una

clara correspondencia con los iconos ortodoxos.

Conviene también mencionar el simbolismo de las *stupa*. Si bien originariamente eran monumentos funerarios, el budismo las incorporó en su paisaje simbólico y en su arquitectura como expresión de la muerte del yo. Existe una gran variedad de formas y niveles que modulan la ascensión desde la base hasta el término del pináculo, que simbolizan los diferentes estadios y etapas de la iluminación.

7. TAOÍSMO

En el término *tao* (o *dao*, según otra posible transliteración de la consonante china) se halla todo el contenido de esta tradición. Aunque se traduce por «vía, curso, camino», es más un verbo que un sustantivo. Es el dinamismo del permanente fluir, así como la acción de recorrer esa vía. En sus primeras fases, parece que el taoísmo tendió a personificar a la Realidad última, pero luego se decantó por una concepción impersonal, radicalmente trascendente.

7.1. *El cielo y la tierra*

Como en el caso del hinduismo, el taoísmo remonta sus orígenes al culto de la naturaleza. Esta expresión es universal y primigenia porque antes de la aparición de las ciudades, el entorno natural fue el medio en el que vivieron los seres humanos durante milenios, constituyendo su santuario espontáneo. En la antigua China cada río, cada lago, cada accidente del terreno tenía su divinidad, cuyo poder se extendía según el paraje que presidía. Cada familia tenía sus ancestros y estos ancestros se encontraban ligados al territorio en el cual habían sido enterrados. El sistema feudal reforzó la relevancia de las divinidades locales y su influencia territorial. Así aparecieron los dioses del Suelo, cuya importancia variaba según el territorio y la familia o dinastía que lo poseía. Sobre ellos dominaba el gran Dios del Suelo, llamado Soberano Tierra (*Houtu*), que representa la divinización de la tierra en su carácter territorial. Esto explica el carácter masculino de esta divinidad, porque se refiere a la fuerza protectora de un espacio feudal, no a su fertilidad. Para ello está la Soberana Mijo (*Houji*), el cereal más cultivado

en la antigua China. Entre las divinidades celestes domina el Señor de lo Alto (*Shangdi*), junto a otras deidades más vagas como el viento, la lluvia, el sol y la luna. De este modo se fue instalando desde tiempos muy antiguos la creencia en la supervivencia de las almas, las cuales pasaban un tiempo encerradas en las Fuentes Amarillas, territorio subterráneo del Soberano Tierra, y después algunas eran liberadas y conducidas al mundo celeste del Señor de lo Alto, el cual había construido un templo para alojar a los difuntos que hubieran recorrido la purificación en la ultratumba. El culto a los ancestros y las complejas ceremonias funerarias responden, pues, a una fuerte conciencia de la pertenencia territorial. Además, tenían mucha importancia las ceremonias ligadas al ciclo de la naturaleza y al desarrollo de los cultivos. Todo ello instauró unos complejos rituales sacrificiales que acabaron degenerando en un mercantilismo de lo sagrado en el que el mérito de cada individuo estaba ligado a la abundancia de sus ofrendas. Así lo percibieron los primeros sabios entre los siglos V y III a. C., quienes, sacudidos por la crisis de la sociedad feudal, con sus inciertos y caprichosos señores, trataron de racionalizar la religión despersonalizando las divinidades.

Otro rasgo característico del taoísmo es el solapamiento entre longevidad e inmortalidad. En las corrientes más populares la búsqueda de la inmortalidad es concebida como la perdurabilidad del cuerpo. La idea original de longevidad se encuentra relacionada con el desarrollo armónico del «alma embrionaria», lo cual supone un equilibrio constante entre el cuerpo y las diferentes almas (o facultades) del ser humano, evitando que alguna de ellas se desarrolle en exceso. La longevidad taoísta, así como la concepción de los «inmortales,» no existió nunca en los círculos taoístas ilustrados, sino que era el símbolo de una integración del ser humano con la emanación del principio trascendente que reside en él. Frente a los complejos rituales oficiados por sacerdotes y brujos para lograr que las almas llegaran al mundo celeste, aparecieron los monjes-sabios que desarrollaron técnicas del éxtasis —algunas mediante sustancias y otras únicamente por medio de la respiración y de la meditación— para que los espíritus llegaran, más que al Cielo, a la verdadera unión con la Realidad última, el Tao. En esto consiste la inmortalidad para el taoísmo más avanzado.

La cosmología taoísta es compleja y está constituida por diversos planos.

Se conocen más de mil divinidades, que están presididas por una tríada suprema: *T'ai* («La Gran Unidad»), *T'ien* (La Unidad Celeste») y *Ti'I* («La Unidad Terrestre»). Entre los dioses destacan los *San Ching* («Los Tres Puros»): *Yuanshi Tianzun*, «Puro de Jade» o «Venerable Celeste del Comienzo Original»; *Lingbao Tianzun*, «Puro Superior» o «Venerable Celeste del Tesoro Sublime» y *Taishang Laojun*, «Gran Puro» o «Supremo Señor Lao». Desde el punto de vista popular, destacan dos figuras: Yu Huang («El Emperador de Jade»), que se convertirá en la divinidad suprema y ante el cual los seres humanos deben rendir cuentas de sus buenas y malas obras; y Hsi Wang Mu («Reina Madre de Occidente»), Señora del paraíso de los Inmortales y mediadora entre los dioses superiores y los hombres deseosos de conseguir la inmortalidad.

Por otro lado, si bien inicialmente el culto se dirigía a los tres agentes primordiales (cielo, tierra y agua), posteriormente apareció el fuego, completando así los cuatro elementos universales, cada vez más esencializados. Cada uno de ellos se convierte en arquetipo de las cualidades esenciales que representa: la tierra, solidez; el agua, fluidez; el fuego, su capacidad de transformar lo que consume; el aire, su sutileza e ingravidez.

La tierra es concebida como un organismo vivo que contiene un fenómeno llamado «las venas del dragón». Para los taoístas, el *Yang* puro pertenece al cielo y el *Yin* puro pertenece a la tierra, pero ciertos lugares están recorridos por «venas de dragón», líneas invisibles que bajan del cielo a las montañas y recorren toda la tierra. El papel que desempeñan es parecido al de los meridianos de la acupuntura y del yoga. En estos canales se vierte el *Yang Chi* («vitalidad cósmica»), para mezclarse con el *Yin Chi* («vitalidad de la tierra»). Las venas son visibles —o perceptibles— solo para los expertos. Este realidad sutil se expresa en la pintura paisajista a modo de trazos curvos en el contorno de las nubes o en las ondulaciones de montañas.⁶⁸ En la pintura china, cada detalle, cada criatura, despierta la intuición de una universalidad sagrada e inmensa de la vitalidad de la naturaleza. El observador debe acabar la obra que el pintor siempre deja inconclusa. La ciencia *Feng-Shui*, literalmente la ciencia «del viento y del agua», nace de aquí. Procura aprovechar al máximo este flujo de vitalidad cósmica y trata de asegurar el correcto equilibrio entre el *Yin* y el *Yang*.⁶⁹ «Las venas del dragón» determinan la ubicación de los espacios sagrados,

de los templos y monasterios. En estos edificios se da una interrelación de los planos físico, energético y simbólico, convirtiendo la arquitectura en un elemento integrador de los tres niveles.

7.2. Los textos

Las escrituras taoístas son prolijas. El *Daozang* o *Tao Tzang* («Tesoro del Tao», el canon taoísta) está formado por unos cinco mil textos compilados en torno al año 400 a. C. Fueron recogidos por un monje de ese período con el fin de reunir el patrimonio filosófico y religioso del taoísmo. El canon está dividido en tres secciones: los exorcismos, los rituales y las técnicas meditativas. Las tres partes corresponden a tres niveles de iniciación de un *daoshi* (sacerdote). El recorrido comienza por el plano más bajo de los exorcismos y termina en el nivel más alto de la meditación. Las obras de los grandes sabios como Lao Tse (Laozi o Lao Zi), Chuang Tse (Zhuangzi o Zhuang Zi) y Lie Tse (Liezi o Lie Zi) fueron incorporadas al canon. Entre ellas, la más destilada y sublime es el *Tao Te King* (o *Daodejing*), el «Libro de la Vía y de la Virtud». Se atribuye a Lao Tse, el cual, más que un personaje histórico, es una figura arquetípico-legendaria situada hacia el siglo VI a. C. Su nombre significa: «Anciano maestro». Los ochenta y un poemas están distribuidos en dos partes: del primero hasta el 37 se abordan los temas más metafísicos sobre el Tao y a partir del poema 38 hasta el final se trata sobre la virtud. Los textos de Zhuang Tse y de Lie Tse contienen más relatos y diálogos.

Cabe destacar también el *I Ching* (o *Yi Ching*) por su peculiaridad y por ser muy representativo de la mentalidad china. Este «Libro de los Cambios o de las Mutaciones», datable hacia el siglo VI a. C., tiene un carácter oracular, pues está concebido sobre la base de la estructura pregunta-respuesta. Es un instrumento para vivir en armonía actuando según la dirección correcta en el cambiante flujo de la vida. El ser humano necesita reencontrar el Tao, el rumbo y la orientación de su existencia. Cada ser humano tiene su *tao* particular; el oráculo le pone en contacto con el Tao de las leyes universales y le señala su propio *tao*. En busca de algún indicador en el camino, recurre a la trama de los signos. En su origen, es un libro sin palabras, «una sucesión finita de signos no idiomáticos con significados

infinitos: un perfecto sistema algebraico». ⁷⁰ Está compuesto por sesenta y cuatro signos, denominados hexagramas en Occidente, los cuales están compuestos a su vez por dos trigramas. Se trata de un sistema binario basado en una línea larga que expresa el «sí» (y el *Yang*) y dos cortas que expresan el «no» (y el *Yin*); se duplican en cuatro (sí-sí; no-no; sí-no; no-sí) y luego en ocho al añadirle un tercer elemento lineal. El trigramas es un signo ordenador del cosmos: el trazo superior representa al cielo; el mediano al ser humano y el inferior a la tierra. Al doblar el trigramas, los ochos signos primarios son combinables de ocho modos diferentes: $8 \times 8 = 64$. Posteriormente fue añadido un texto que es una propuesta interpretativa inspirada en una visión metafísica de cambiantes imágenes que tratan de conducir a un sereno y despreocupado equilibrio. Lo inmutable es la mutación. Esta obra interesó mucho a Carl G. Jung, hasta el punto de prologar las ediciones inglesa e italiana, que partían de la traducción alemana (1923) de Richard Wilhelm, amigo de Jung. En el *I Ching* Jung veía confirmadas sus intuiciones sobre la sincronicidad, que se produce más allá de la relación causa-efecto de carácter lineal. Lo sorprendente del *I Ching* es su uso: la disposición aparentemente aleatoria de unos palos que forman líneas se corresponde con un significado de la realidad. Lo fortuito resulta ser lo más significativo. Es decir, la disposición aleatoria de los palos obtiene un hexagrama, que resulta tener una relación cualitativa con el momento en que han sido lanzados. Escribe Jung: «El hexagrama es exponente del momento en que se extrae [...]; es un indicador de la situación en el momento en que se origina». ⁷¹

7.3. Prácticas y rituales

Las ceremonias más antiguas del taoísmo nos son desconocidas, pero parece que unas tenían relación con la liberación de las almas del reino subterráneo y otras con los rituales propiciatorios para la benevolencia de la naturaleza y la salud del cuerpo. Dicho de otro modo, la religión oficial estaba regulada por dos tipos de rito o por los mismos ritos que actuaban en dos planos simultáneos: sobre el material, ayudando a la buena marcha del mundo, y sobre el espíritu de cada persona, fomentando la práctica de las virtudes.

Fuera del marco ritual, a lo largo de los siglos se fue elaborando una serie de prácticas y disciplinas cada vez más complejas para activar la energía o soplo cósmico (*Chi*), tanto externo como interno. El principio fundamental consiste en reemplazar los elementos vulgares o mortales del cuerpo por los sutiles o inmortales. Todas las cosas están hechas de soplos (*Chi*). Originariamente había nueve soplos, que estaban mezclados con el caos. Cuando el mundo se constituyó, los soplos se separaron. Los más puros ascendieron y constituyeron el Cielo y los más densos descendieron y formaron la Tierra. El cuerpo del ser humano está hecho de estos soplos más densos, pero lo que lo anima es el Soplo Original (*Yuan chi*), «soplo puro que penetra en él con la primera respiración».⁷²

También hay que mencionar el cultivo de los llamados *tres tesoros*: el cuerpo físico, llamado también esencia o vitalidad (*Ching*), la energía (*Chi*) y el espíritu (traducible también como mente o conciencia) (*Shen*). En ellos se da una intersección de los tres planos que venimos considerando: el material, el energético y el espiritual. A su vez, cada uno de estos tres planos tiene tres niveles. La Esencia (*Ching*) es el vehículo corporal; en su forma burda no se identifica del todo con los fluidos sexuales masculino y femenino, aunque estos la transportan y tiene mucho que ver con ellos; en su forma sutil está dentro del cuerpo y da consistencia y forma tangible a la materia; en su forma cósmica está fuera del cuerpo y da forma tangible a lo que originariamente era vacío indiferenciado. Por su parte, la Energía (*Chi*) es la fuerza que activa cada función y maneja cada proceso; en su forma burda no se identifica del todo con el aire aspirado por los pulmones, riñones y poros, pero este la transporta y tiene mucho que ver con el mismo aire; en su forma sutil es el dinamismo de las cosas y en su forma cósmica es su flujo primordial de todo cuanto existe. En cuanto al Espíritu (*Shen*), se refiere a la mente, a los pensamientos y a la conciencia de uno mismo; en su forma burda, todavía no se ha limpiado de los sentidos y de los pensamientos erróneos; en su forma sutil no tiene tacha y está liberado de la contaminación de la presión y de los deseos sensuales; en su forma cósmica es vacío, puro, indiferenciado.

El cuerpo es concebido en tres partes: superior, medio e inferior, que se corresponden con tres centros energéticos llamados los tres Campos de Cinabrio (*dantian*, «sulfuro de mercurio»), materia prima de la piedra filosofal en la alquimia china, ingrediente esencial para la inmortalidad. La

respiración embrionaria, la visión interior y la retención del soplo son las técnicas esenciales para el control del cuerpo. Lograr su transformación para alcanzar la inmortalidad tradicionalmente exigía numerosas observancias: en el plano material, nutriendo el cuerpo mediante la dietética y los ejercicios respiratorios; en el plano energético, mediante determinados movimientos; y en el plano espiritual, mediante la concentración y la meditación.

Dada la tensa rivalidad territorial entre feudos y clanes debido a la saturación de la población, hay que considerar la práctica de las artes marciales. Se hallan en el tránsito entre la supervivencia del plano biológico y el cultivo del espíritu. Entre los siglos x y xv aparecieron las artes marciales internas, como vía de transformación espiritual. Aquí se sitúa el *Tai Chi Chuan* («Lucha con la Energía Universal»), comúnmente conocido como *tai chi*. Suele considerarse como fundador el monje taoísta Zhang Sanfeng, convertido al rango de los seres inmortales. Su existencia histórica no ha sido comprobada. Según la leyenda descubrió los principios de las artes marciales internas en los montes Wudang, después de haber observado la lucha entre una serpiente y una grulla blanca. Por lo que hace al *Chi Kung* (o *Qi Gong*, «Cultivo del *chi*»), tiene unos orígenes más remotos.⁷³ Existen otras prácticas taoístas que aparecieron en diversos contextos, tal como la emisión de sonidos y diversas técnicas y métodos de meditación en movimiento. Todas estas prácticas tienen en común lo que Zhuang Zi expresa en estos términos:

Al cabo de tres días, pudo apartarse del mundo exterior; al cabo de siete días, pudo apartarse de las cosas próximas; al cabo de nueve días, pudo apartarse de su propia existencia. Después de haberse apartado de su propia existencia, logró la clara penetración, vio lo que es Único; después de haber visto lo que es Único, pudo alcanzar el estado en el que no hay ni presente ni pasado; por último, consiguió el estado en el que no hay ni vida ni muerte.⁷⁴

La descripción de este proceso anticipa nuestro recorrido. Lo mencionamos aquí para tomar conciencia de que lo que se halla en el término está incoado desde el inicio. Y esto sucede en todas las tradiciones.

8. RECAPITULACIÓN. CADA TRADICIÓN RELIGIOSA AVANZA POR SU EJE VERTEBRADOR

En este primer nivel hemos identificado las formas históricas y tangibles de cada tradición que emanan de su acontecimiento o núcleo fundante. Tomando ese punto de partida, que está situado en un tiempo y espacio diverso y específico para cada una de ellas, todos los elementos se activan en una sola dirección: hacia la fuente de donde proviene la incandescencia teofánica recibida. Cada vía avanza a partir y a través de sus propias mediaciones en torno a un eje vertebrador que le da su identidad.

En cada religión se da un proceso unificante (personal) y vinculante (comunitario) en el interior de una constelación de elementos formados por unos relatos y textos canónicos, por unas creencias, unas pautas de comportamiento y una iconografía con sus imágenes y símbolos, por unas oraciones, músicas, danzas y arquitecturas que acompañan a lo largo de toda una vida, trazando un horizonte de confianza y de sentido. Todo ello es lo que otorga coherencia y consistencia a cada tradición. Este complejo legado cristalizado en un determinado contexto geohistórico se transmite de generación en generación como el don y el deber más sagrados, ya que es a través de él como se establece el vínculo con la totalidad.

La razón de ser de toda religión es aglutinar los elementos dispersos de la existencia —tanto internos de cada individuo como externos de su entorno— para convocarlos en una única dirección. Como vías religantes y transformantes que son, cada una configura y atrae los sentidos, los afectos y el entendimiento hacia la profundidad del origen de donde brota todo y del término donde se plenifica todo a través de un camino que, en la medida que es transitado, transforma a quien lo recorre en un doble proceso de descentramiento (en tanto que libera al ser humano de sus pulsiones egocéntricas) y de recentramiento (en tanto que le conecta con las profundidades de su ser).

La práctica religiosa, tanto personal como comunitaria, produce un reforzamiento continuo y creciente de las mediaciones de cada vía. Cuanto más antiguas las mediaciones, más compartidas son por las variantes de cada tradición; en las derivaciones posteriores, este legado se enriquece y se torna más complejo por las aportaciones que introduce cada generación. Todo ello configura una sensibilidad y una percepción emotiva, cognitiva y axiológica que están en la base de los *pisteumas* y *pisteusis* de cada radio. Así se va trazando y reforzando el radio-surco por el que los fieles se religan con el núcleo a través, precisamente, de su religión.

Lo propio de este primer nivel es que esta interiorización se da a través de la observancia de las mediaciones que se proponen. Cuanto mayor fidelidad a ellas, mayor es la garantía de avanzar hacia el Centro. Los elementos de cada tradición se manifiestan aquí en su forma más externa. Hay que mantener la mirada y los oídos fijos *en ellos* para que poco a poco se pueda mirar y escuchar *a través de ellos*, proceso que pertenece a los círculos siguientes.

¹ Mario Javier Saban, *Sod 22. El Secreto*, Buenos Aires, Saban, 2011, p. 80.

² Para profundizar en este aspecto, cf. la peculiar obra del filósofo japonés Tetsuro Watsuji, *Antropología del paisaje* [1935], Salamanca, Sígueme, 2016.

³ Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, Barcelona, Herder, 2008, p. 41. Las aportaciones en este campo de Marià Corbí son imprescindibles. Nos remitimos a dos de sus obras fundamentales: *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983 y *Religión sin religión*, Madrid, PPC, 1996.

⁴ Cf. Rudolf Otto, *Lo Santo*, Madrid, Alianza, 1982.

⁵ Cf. Xabier Zubiri, *La Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1986.

⁶ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1999, pp. 461-486.

⁷ *Ibid.*, p. 478.

⁸ Además de las obras ya citadas de Marià Corbí en la nota 3, me remito a Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II: *El pensamiento mítico*, México, FCE, 1979; Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Madrid, Guadarrama, 1968; Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XIX, 1981; Roy A. Rappaport, *Ritual y religión en la historia de la humanidad*, Madrid, Cambridge Univ. Press, 2001; Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza, 1981.

⁹ Citado en Ramón F. Curivil Paillavil, *La fuerza de la religión de la tierra*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2007, p. 5.

¹⁰ Cf. Ángeles Arrien, *Las cuatro sendas del chamán*, Madrid, Gaia, 2012.

¹¹ Cf. Friedrich Georg Jünger, *Mitos griegos*, Barcelona, Herder, 2006; Walter F. Otto, *Teofanía*, Madrid, Sexto Piso, 2007.

¹² De *heis*, *henos*-, *-theos*, «un dios» que predomina por encima de los demás. El término fue acuñado por estudiosos del siglo XIX al constatar este paso intermedio en la evolución del politeísmo al monoteísmo de distintos pueblos, incluido Israel. Esto queda reflejado en diversos pasajes de la Biblia, en los que para referirse o invocar a Dios aparece el término «Elohim», que tiene un carácter plural. Cf. Éx 15,11; 18,11; 20,3.5; 34,14; Sal 96,4; 97,9; 136,2; Miq 7,18; etc. Cf. Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1967, pp. 194-197; 271-280.

¹³ Carlos Castaneda, *Viaje a Ixtlán*, México, FCE, 1979, p. 87.

¹⁴ Cf. Gn 12,1-3; 15; 17,1-22.

¹⁵ Cf. Gn 22,1-19.

¹⁶ Cf. 2 Mac 7.

¹⁷ Cf. Dt 1,5; 4,7-8; 5,3; 6,7-8; 27,1.9-10; 30,14; 31,10-13; etc. De otros libros: Sal 1,2; 119; Prov 6,20-22; Eclo 24,23-29; etc.

¹⁸ Cf. Jer 31,33; Ez 36,26-27; Neh 8,5-12; etc.

¹⁹ Cf. Éx 13,9 Dt 6,9; 11,18-20.

- [20](#) Todas las citas de la Biblia fueron tomadas de la *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1975.
- [21](#) En el 525, el papa Hormisdas encargó a Dionisio el Exiguo calcular el año del nacimiento de Jesús para convertirlo en el año cero de la era cristiana. El abad lo determinó en el año 753 de la fundación de Roma, con un error de unos 5 años de retraso. Lo que se sabe con mayor certeza es que nació durante el reinado del Emperador Augusto y de Herodes el Grande, el cual murió el año 4 d. C., que era el año 748 del calendario romano.
- [22](#) Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret*, Madrid, La Esfera de los Libros, 2007, p. 11
- [23](#) Me remito a los estudios más recientes sobre el Jesús histórico: John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994; J. P. Meier, *Un judío marginal*, 4 vols., Estella, Verbo Divino, 1998-2002. Cf. José Antonio Pagola, *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007; Gerhard Lohfink, *Jesús de Nazaret*, Barcelona, Herder, 2013. En esta obra madura del exegeta alemán se dice que toda narración de un hecho ya es una interpretación (pp. 21-53).
- [24](#) Cf. la aproximación desde la perspectiva islámica a lo que podrían haber sido las palabras arameas pronunciadas por Jesús: Abdelmumin Aya, *El arameo en sus labios*, Barcelona, Fragmenta, 2013.
- [25](#) Cf. Josep Oriol Tuñí, *El do de la veritat (Jn 1,17)*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2011, pp. 48-74.
- [26](#) *Id.*, *El Evangelio es Jesús*, Estella, Verbo Divino, 2010, p. 123.
- [27](#) Cf. Hch 2,21.38; 3,6.16; 4,11-12; 8,12; 10,43; 16,18; 19,13.
- [28](#) Recientemente se han añadido los *misterios de luz* —o *luminosos*—, que recorren cinco momentos de la vida pública de Jesús: su bautismo en el Jordán; el primer milagro en las bodas de Caná, su predicación, la transfiguración en el Tabor y la institución de la eucaristía.
- [29](#) La primera palabra revelada al Profeta fue *iqra*, «lee», «proclama» (Corán 96,1), que se deriva de *qur'an*, «leer», «proclamar».
- [30](#) Cf. Corán 2,163; 3,2.18; 4,36.117; 6,14; 7,191-198; 16,1-3.51-52; 28,70; 40,65, etc.
- [31](#) Cf. Corán 2,177.215.254.271.277; 3,17.191; 4,29.36.58.69.94.135; 5,8.12.28.55.89; 6,151-153; 7,55-56.204; 8,1-4; 9,71.119; 16,90-91; 17,23-39; 22,77-78; 24,55; 33,35; 42,37-39; 70,22-36; 73,20; 76,9-10; 83,18; 84,6; 89,17-20; 90,10-18; 90,10-18; 93; 98; 103; 107.
- [32](#) Cf. Corán 73,1-7; 74,1-5; 75,16-19; 97.
- [33](#) Todas las citas del Corán fueron tomadas de la edición de Juan Vernet (Planeta, 1986) y fueron cotejadas con la de Julio Cortés (Herder, 2005).
- [34](#) Cf. *supra*, p. 66, e *infra*, p. 279.
- [35](#) Cf. Corán 13,39; 18,109; 20,2-4.113-114; 21,10; 25,30-33; 27,6; 23,62; 39,23-42.69; 52,3; 53,4-18; 54,52-53; 56,75-80; 65,12; 68,52; 73,1-7; 76,23; 80,11-16; 85,21-22; 98,2-3.
- [36](#) Cf. también Corán 5,48; 6,84-87.155-157; 9,111; 10,94; 11,17; 12,110-111; y *passim*.
- [37](#) Cf. Corán 2,116.221; 3,79-80.95.186; 4,36.48.171-172; 5,17.72-76.116-118; 6,101; 9,30-31; 10,68; 17,111; 18,4-6; 19,35-36; 21-26-27; 25,2; 39,4; 43,16-18.81 y *passim*.
- [38](#) Cf. Mikel de Epalza, «Los nombres del profeta en la teología musulmana», *Verde Islam* 12 (1999), pp. 24-37.
- [39](#) Cf. también Corán 4,174; 6,122; 7,157; 9,32; 24,36; 57,28 y 66,8.
- [40](#) Bruce Lawrence, *La historia del Corán*, Barcelona, Debate, 2007, p. 21.
- [41](#) Dídac P. Lagarriga, *Un islam visto y no visto*, Barcelona, Bellaterra, 2016, p. 62.
- [42](#) Halil Bárcena, *Sufismo*, Barcelona, Fragmenta, 2012, p. 89.
- [43](#) Cf. *ibid.*, pp. 83-92.
- [44](#) Los chiíes añaden dos suras más, la 115 y 116, donde Muhammad declara su preferencia por Alí,

Fátima y sus descendientes.

[45](#) Cf. Juan Vernet, *Los orígenes del Islam*, Barcelona, Acantilado, 2001 y Bruce Lawrence, *La historia del Corán*, op. cit.

[46](#) Cf. Corán 3,3.20.64.84; 4,163-166; 6,84-87.155-157; 9,111; 11,17; 21,7.48.71-94; 26,69-90; 29,27; 32,23; 33,7-8; 40,53-54; 42,13-15; 57,26-29; 87,18-19. Con todo, encontramos pasajes en los que se expresa también severidad, particularmente: Corán 22,17. Este pasaje es interpretado de modo diverso, según los comentadores, así como 12,110-111; 14,9-14; 37,114-127 y otros.

[47](#) Supuesto profeta de Israel que sería posterior a David y a Salomón y que es mencionado únicamente en este versículo del Corán.

[48](#) Cf. Yaratullah Monturiol, *Términos clave del Islam*, Córdoba, Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2006.

[49](#) También hay referencias en el Corán. Cf. 7,180; 17,110; 20,8.

[50](#) Existen también rosarios de noventa y nueve piezas, y otros de cien, correspondientes a los noventa y nueve Nombres divinos más el Nombre secreto, que es el que expresa su esencia. Existe otro tipo de rosarios con cien cuentas llamado *Tasbeeq-o-zahra*, con el cual se repite 34 veces *Allahu Akbar* («Dios es el más grande»); 33 veces *Al hamdu 'lillah* («Alabado sea Dios») y 33 veces *Subhan Allah* («Gloria a Dios»), terminando con una oración que se repite tres veces: *B'ismillah ar rahman ar rahim* («En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso»).

[51](#) *Taittiriya-upanishad* III, 3, 1 (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Nueva Delhi, Harper Collins, 1994).

[52](#) Todas las citas del *Bhagavad-gita* fueron tomadas de la versión publicada por Edicomunicación (Barcelona, 1998).

[53](#) La figura histórica de Krishna en su progresiva mitificación y luego divinización ha sido rastreada en diversos poemas épicos como el *Harivamsha*, el *Vishnupurana* y el *Bhagavatapurana*. Cf. Noel Sheth, *The Divinity of Krishna*, Nueva Delhi, Munshiram Manoharlal, 1984.

[54](#) Ramakrishna, místico del siglo XIX, unificó en su nombre y en su persona ambas corrientes. De ahí procede el nombre de la orden fundada por Vivekananda, discípulo suyo.

[55](#) Cf. Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 211.

[56](#) Se puede establecer una correspondencia entre Shiva-Dionisio y Vishnú-Apolo.

[57](#) Cf. Raimon Panikkar, *L'esperienza vèdica*, Barcelona, Fragmenta, 2014, pp. 125-129.

[58](#) *Sama-veda* II, 2, 1 (*Los Vedas*, trad., introd. y notas de J. Bergua, Madrid, Clásicos Bergua, 1998, p. 502).

[59](#) Cf. Subhash Anand, *Major hindu festivals*, Bombay, St Paul, 1996.

[60](#) Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

[61](#) *Mundaka-upanishad*, II, 4 (*The Principal Upanishads*, op. cit.).

[62](#) Término que significa «cuerda», «hilo». De aquí proviene el verbo «suturar».

[63](#) *101 historias zen*, recopiladas por Nyogen Senzaki y Paul Reys (1957), Barcelona, Martínez Roca, 1998, pp. 76-78. Aparece también en Anthony de Mello, *El canto del pájaro*, Santander, Sal Terrae, 1982, pp. 54-55.

[64](#) *Dhammapada*, 101 y 102 (Madrid, Edaf, 1999, p. 37).

[65](#) La devoción a *Amitabha* es de origen indio; llegó a China en el siglo IV a través de los adeptos del *Mahayana*; arraigó en algunos ambientes en los siglos V-VI, hasta hacerse popular en el siglo VII. Alcanzó Japón en el siglo XII, a través de la escuela *Jo-do*.

[66](#) Cf. Daisetsu T. Suzuki, *El Buda de la Luz Infinita*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 26.

[67](#) Citado en Heinrich Dumoulin, *Para entender el budismo*, Bilbao, Mensajero, 1997, p. 226.

[68](#) Ciertos cuadros de Vicent van Gogh muestran sorprendentes similitudes con estas ondulaciones taoístas.

[69](#) Cf. John Blofeld, *Taoísmo. La búsqueda de la inmortalidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1981.

[70](#) David J. Vogelmann en la presentación a Richard Wilhelm, *I Ching*, Barcelona, Edhasa, 2007.

[71](#) Carl G. Jung en Richard Wilhelm, *I Ching*, *op. cit.*, p. 24.

[72](#) Henri Maspero, *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, Trotta, 2000, p. 49.

[73](#) Cf. Isabel Calpe Rufat, *Qi Gong*, Barcelona, Kairós, 2003. Esbozos y dibujos del *Chi Kung* llegaron a Europa a comienzo del siglo XIX y el sueco Henrik Ling (1776-1839) los transformó en la conocida gimnasia sueca, que solo contiene los aspectos formales y externos, habiendo perdido los internos. Cf. Isabel Calpe Rufat, *Qi Gong*, *op. cit.*, p. 40.

[74](#) Citado en Henri Maspero, *El taoísmo y las religiones chinas*, *op. cit.*, p. 43.

II

SEGUNDO CÍRCULO

EL MUNDO IMAGINAL Y LA IMAGEN TEOFÁNICA. APROXIMACIÓN SIMBÓLICA

Las ropas y arreos de esa mujer eran verdaderamente
los de una *dakini*, pero ignoro si esto ha sido el aviso
de una *dakini* o un obstáculo de una criatura maligna.

MILAREPA

Se presentó de nuevo ante mí ese Rostro de indecible belleza.
Se me apareció como un gran río de fuego,
más ancho y profundo que el mar.

HADEWICH DE AMBERES

Es necesaria una percepción mística.
Percibir todas las formas como formas epifánicas,
es decir, percibir que son distintas al Creador
y que, sin embargo, son Él.

HENRY CORBIN

1. LA IMAGINACIÓN, LO IMAGINARIO Y LO IMAGINAL

Avanzando e interiorizando los elementos del primer círculo llegamos a un plano poblado por la imagen que está en tránsito entre lo visible y lo invisible, entre lo tangible e intangible, entre lo sensible y lo espiritual. Es el reino donde surgen los símbolos, los mitos y los arquetipos, así como las imágenes oníricas, cuya fuerza ha intrigado a todas las culturas en cuanto mensajeras de contenidos que trascienden al subconsciente. También es el *topos* de la experiencia visionaria. Por ello recurriremos a los escritos de

místicos de las diversas tradiciones, porque en ellos aparecen las imágenes propias de cada religión con una fuerza transformadora. La cuestión es determinar la naturaleza de tales imágenes, que son la base de los mitos y de los símbolos religiosos. Por un lado, se nutren de las formas sensibles perceptibles por los sentidos, porque el mundo simbólico y los sueños se abastecen del material absorbido durante la vida diurna del primer círculo, pero, por otro lado, también proceden de regiones más profundas que se manifiestan en este plano intermedio que está más allá de la memoria biográfica del receptor. Su fuente es transtemporal, ya sea que provenga del subconsciente como que lo haga del supraconsciente. En este plano ya no manejamos elementos externos, sino internos. Se ha dado un proceso de apertura a dimensiones más hondas respecto del plano anterior, se ha producido una mayor receptividad de la conciencia. Sin embargo, las capas superficiales del psiquismo siguen activas y continúan emitiendo sus propias imágenes, que muchas veces son mera fantasía.

Cada imagen es resultado de un encuentro entre lo que emerge de *abajo* y lo que desciende de *arriba*. Como venimos diciendo desde el comienzo, existen dos perspectivas o hermenéuticas: la arqueológica, marcada por lo biográfico, sociológico o biogenético, la cual es de carácter proyectivo y ascendente, y la escatológica o trascendente, que considera que las imágenes y los símbolos emanan de la Ultimidad y tienen un carácter descendente.¹ La aproximación arqueológica se sitúa *desde abajo* y avanza con cautela, consciente de que procede del reino de la necesidad. A su vez se pueden distinguir en ella dos posiciones: la reduccionista y la progresiva. Es reduccionista cuando interpreta el símbolo y el fenómeno religioso únicamente a partir del sustrato biológico, psicológico, cultural o sociológico, como vehículos de autocomprensión del ser humano a través de elementos ya conocidos y necesarios. Es reduccionista porque en esta lectura lo de *arriba* es absorbido por lo de *abajo*, es decir, las manifestaciones del espíritu son vistas como meras proyecciones del subconsciente, como necesidades biológicas y psíquicas, ya sean personales o colectivas. Desde la perspectiva del biologismo, del psicologismo o del lingüismo reduccionistas, el contenido de este plano intermedio está suministrado por sublimaciones del primero. Esta perspectiva no considera que los símbolos también aparecen en el proceso de liberación y en la liberación misma, incluso como anticipación. Tal es el punto de partida del

psicoanálisis, en el que la emergencia de imágenes es leída como un rechazo o una eflorescencia del placer (Freud) o del poder (Adler). En la antropología nos hallamos en la posición de Claude Lévi-Strauss y Malinowski, los cuales abordaron el mundo simbólico a partir del estructuralismo, según el cual las imágenes y los símbolos de una cultura proceden de las estructuras que cada colectividad privilegia para su cohesión y supervivencia. Asimismo, la aproximación lingüística de George Dumézil tiende a reducir el simbolismo a la sociedad que lo sostiene. También se inclinó a interpretarlo de este modo Émile Durckheim, el gran sociólogo de la religión. La postura dinámico-progresiva, en cambio, considera que se llega hasta *arriba* a través de un proceso auténtico de transformación en el que se recorren los diferentes niveles de la realidad, cuyos referentes proceden inevitablemente de los sustratos inferiores, pero no se reducen a ellos. Las imágenes no solo son susceptibles de transformación, sino que su impulso y su destino es precisamente alcanzar dicha transformación. Por el contrario, la postura trascendentalista-descendente considera que las imágenes primordiales y más significativas no son proyecciones del subconsciente, sino reminiscencias o atisbos de planos superiores. En esta segunda perspectiva se sitúa la filosofía perenne basada en Platón, cuya mayéutica no es otra que conducir la impresión de los objetos sensibles al mundo de las ideas. La reminiscencia, lejos de ser una memoria vulgar, es el despertar de la imaginación epifánica.² En este mismo terreno se sitúa toda la obra de Mircea Eliade.³

Para aclarar este terreno tan sutil y movedizo vamos a diferenciar tres planos: el imaginativo, el imaginario y el imaginal. Esta terminología procede de tres pensadores contemporáneos que centran su obra en el valor epistemológico y cognitivo de las imágenes: Carl Gustav Jung (1875-1961), Henry Corbin (1903-1979) y Gilbert Durand (1921-2012). Para los tres las imágenes y los mitos (que son constelaciones de imágenes) aportan una verdad doxológica de sentido frente a la verdad epistemológica de la ciencia. Las primeras transmiten valores, mientras que la segunda proporciona conocimiento. La aportación de Jung procede del campo de la psicología, la de Gilbert Durand de la antropología y la de Henry Corbin proviene de la teología y de fenomenología de la mística visionaria, particularmente del islam.

1.1. *La imaginación en el plano imaginativo*

Entendemos por imaginación la capacidad de hacer presente en nuestra mente un elemento de la exterioridad mediante una imagen interna. Esta capacidad representativa ayuda a distanciarse de las situaciones inmediatas dándoles un significado. Toda imagen internalizada comporta una concentración de contenido objetual y está cargada de energía instintivo-emocional. La imaginación configura el vínculo entre el cuerpo y el espíritu, entre lo sensible y lo inteligible.

Las aportaciones de Gilbert Durand en este campo son fundamentales. Se distancia de Husserl, para el cual la imagen es un obstáculo en el proceso ideativo del concepto. También se distancia de Sartre, el cual consideraba que la imagen no es más «que sombra del objeto, maestra del error».⁴ Para Durand, la imagen —diferente que la palabra— es portadora de sentido dentro mismo de la significación imaginaria. Se puede hablar de la inmediatez insólita de la imagen. Proporciona la sustancia de la vida interior y su ámbito es el alma, es decir, el psiquismo, el cual se halla entre la luminosidad sutil y simple del espíritu y la densidad oscura y compuesta del cuerpo. Es el lugar de pasaje del Uno a lo múltiple. La pobreza de imágenes es signo de adormecimiento psíquico. Cuando esto sucede, el ser humano está mucho más a merced de las manipulaciones ajenas, sean interrelacionales, sociales, culturales o religiosas. La imaginación, junto con su capacidad metafórica y simbólica, posibilita un abanico de significaciones que permiten escapar de las interpretaciones unidimensionales.

La imagen se sustrae al tiempo. A través de la memoria (hacia el pasado) o la anticipación imaginativa (hacia el futuro) se produce una expansión del presente. Si la imagen se extrae del tiempo significa que su asiento está en el espacio. La espacialidad interior, liberada del tiempo, se convierte en una reserva infinita frente a la temporalidad. Se da una primacía de la visión, en la que toda percepción sensorial es traducida a una forma, al mismo tiempo que se da una profundidad, es decir, una jerarquización espontánea de las figuras. Es una invitación a un viaje, a un viaje iniciático, un viaje hacia el centro.

Las imágenes son el soporte de los símbolos, los cuales no solo no impiden la conciencia clara de la idea, sino que son fruto de la

insatisfacción emotiva que produce la misma idea o la intelectualización de los fenómenos. La semántica del símbolo es creadora y su sintaxis no está separada del contenido, así como lo útil no está separado de lo imaginativo. Los signos utilizados en el lenguaje no son significativos por sí mismos porque son convenciones arbitrarias, mientras que el símbolo imaginario es la cara psicológica del plano primitivo de la expresión. Con el desarrollo del lenguaje ha aumentado el carácter arbitrario de los signos con una pérdida progresiva de sugerir metáforas. En la imagen no hay linealidad del significante, no hay cadena de razones en las motivaciones, sino que se da una imbricación recíproca de todo, en todo, y en cada instante. La imagen es vehículo de una alegría creativa y creadora. La imaginación contiene en sí misma un principio organizador y este dinamismo es un factor de homogeneidad en la representación. La representación iguala todas las metáforas proporcionadas por la percepción. Existe una coherencia entre sentido y símbolo que hay que aprender a descubrir. Esta coherencia es buscada desde diversos ángulos.

En el plano imaginativo las imágenes provienen de la interacción con nuestro entorno. La propuesta de Gilbert Durand se sitúa entre lo interior del ser humano y lo exterior, entre las pulsaciones subjetivas y las presiones objetivas que proceden del medio cósmico y humano. Identifica tres grandes reflejos dominantes que constituyen metáforas axiomáticas (símbolos) en torno a las realidades dinámicas que generan imágenes motrices:⁵

1) En primer lugar, hallamos el gesto postural y posicional, que responde a los dos grandes ejes de la verticalidad y de la horizontalidad. Está relacionado con lo visual, con las armas y con los utensilios cortantes. Implica separación, purificación y percusión. Está asociado a la figura paterna, al régimen diurno y al reino de las antítesis, de lo heroico, de la elevación, de lo trascendente, racional y geométrico. Estaría relacionado con las tendencias predominantes de las religiones semíticas: el judaísmo, el cristianismo y el islam.

2) En segundo lugar, tenemos el gesto digestivo-descensional que responde a la dominante de la nutrición. Está relacionado con el agua, con la tierra cavernosa y con los utensilios continentes. Es asociable a la excavación y a la profundidad, así como a la figura materna. Responde al régimen nocturno y ctónico-lunar. Corresponde al reino de lo ambivalente,

del descenso, de la inversión de valores, la deglución, lo acuoso, la intimidad, la gruta, la nave, la leche, el vino, el excremento. Esta constelación estaría relacionada con las tendencias predominantes de las religiones orientales: el hinduismo, el budismo y el taoísmo.

3) En tercer lugar, tenemos el gesto sexual-rítmico, vinculado al abrazo copulativo-sexual. Se corresponde con los ritmos estacionales y con el ciclo astral. Está asociado a la rueda y al torno. También se corresponde con el régimen nocturno ctónico-lunar, pero aquí el énfasis se desplaza hacia la transformación. Podríamos relacionar esta tercera constelación de imágenes con las religiones aborígenes.

Todo ello lleva a identificar tres estructuras fundamentales: esquizomorfos o duales, místicas o fusionales y sintético-simbólicas o rítmicas, así como dos regímenes: el diurno (claro, luminoso y apolíneo) y el nocturno (oscuro, latente y dionisiaco). Estas tres estructuras y estos dos regímenes están presentes en todo ritual primordial, así como las grandes obras de arte, tanto profanas como religiosas.

El punto de partida de Durand va del plano biopsíquico al cultural. Pero no lo concibe como un orden ontológico, sino cronológico. «Las representaciones subjetivas se explican por las acomodaciones anteriores del sujeto al medio objetivo».⁶ Estas acomodaciones también son grupales-comunitarias, es decir, culturales. Los objetos que nos rodean y nuestro entorno tecnológico son complejos de tendencias, redes de gestos compartidos. Cada gesto apela a una materia y a una técnica y suscita un material imaginario en el seno de la comunidad.

Esta aproximación ascendente-emergente no es lejana a la de Marià Corbí, el cual pone en estrecha relación los medios de supervivencia y producción (nivel 1), los valores axiológicos de las culturas (nivel 2) y las constelaciones simbólicas de las religiones (nivel 3).⁷ La densidad ontológica de los símbolos se corresponde con la densidad de cada uno de los tres planos, donde crecen o decrecen, según sea el ámbito en el que se hallan.

1.2. El mundo imaginario, los arquetipos y los símbolos

El paso de lo imaginativo a lo imaginario hay que ponerlo en relación con

las aportaciones de Carl Gustav Jung. Respecto a Freud, Jung cambia la caracterización de la libido: en lugar de ser la pulsión biológica dominante, la libido se convierte en la energía psíquica en general, el inconsciente colectivo, el arquetipo de los arquetipos. Los arquetipos son las formas dinámicas, las estructuras que organizan las imágenes que sobrepasan las concreciones individuales, biográficas, regionales y sociales. El efecto-signo freudiano se halla integrado y a la vez sobrepasado por el arquetipo psíquico del que está impregnado. Jung considera que el arquetipo «presenta en lo esencial un contenido inconsciente que, al hacerse consciente y ser percibido, experimenta una transformación adaptada a la conciencia individual en la que aparece».⁸ Sin embargo, si bien la teoría de Jung sobre el papel de las imágenes es una de las más profundas, su terminología es de las más confusas y fluctuantes. «El contenido imaginario de la pulsión puede interpretarse ya sea de forma reductiva, es decir, semióticamente como la representación misma de la pulsión, o simbólicamente, como sentido espiritual del instinto natural».⁹ El arquetipo es, en sí mismo, un sistema de virtualidades, un centro de fuerza invisible que, para llegar a ser sensible a la conciencia, adquiere la forma de la representación de imágenes, conexas o análogas. Propiamente, habría que distinguir entre *arquetipo* y *representaciones arquetípicas*. El arquetipo sería estrictamente un modelo hipotético, no evidente, que solo puede ser conocido a través de sus representaciones. Pueden considerarse representaciones arquetípicas las siguientes imágenes: en el ámbito de la naturaleza, las cuevas, las cascadas, las montañas, las cimas, los acantilados, los árboles, los lagos, los pozos, los puentes; en el ámbito de los animales, el león, el elefante, el águila, ciertos pájaros de plumaje colorido, las arañas y las serpientes; en el ámbito humano, el anciano o la anciana, el ermitaño, el héroe, la princesa, el bebé; en el ámbito de las situaciones, la persecución, la prueba, la caída, el vuelo; en el ámbito de la arquitectura, el laberinto, el templo, la cripta, la tumba; en el ámbito de las cosas, un libro, un pergamino, una lámpara de aceite, una manzana, un reloj de arena, una escalera, etc.¹⁰ Estas imágenes están presentes en las iconografías de todas las religiones, consteladas de un modo u otro.

El proceso de individuación consiste en una conquista del yo por medio de esta síntesis simbólica entre la conciencia que está en la superficie, y que tiene muchos elementos colectivos —cultura y religión—, y el inconsciente

colectivo, que es la libido y todas sus categorías arquetípicas. Corresponde a cada conciencia individual desarrollar sus propios símbolos.¹¹ Según el género sexual de cada persona, difieren los elementos arquetípicos que informan la libido: en el hombre, la figura mediadora es el *anima*, la mujer etérea y élfica, mientras que para la mujer es el *animus*, el héroe joven y galán que protagoniza múltiples aventuras. En el terreno religioso, estos dos grandes arquetipos tienen sus correspondientes expresiones en las deidades masculinas y femeninas propias de cada tradición.

Para Jung, la enfermedad mental, la neurosis, se manifiesta en la deficiencia de la función simbólica. Al no poder simbolizar conscientemente la energía que lo recorre, el individuo, lejos de personalizarse, se aísla del mundo real y toma una actitud impulsiva y compulsiva. La materia prima-imagen, que es el contenido del inconsciente, carece del poder que tiene la conciencia de crear formas y engendrar estructuras. Entonces la pulsión se manifiesta ciegamente, sin encontrar su expresión simbólica y consciente. Con todo, Jung ha sido criticado por no considerar suficientemente los aspectos mórbidos o regresivos de las imágenes que emite el inconsciente. Su concepción del proceso de individuación tiene el peligro de conducir a una síntesis estática que elimina los aspectos contradictorios que están siempre presentes en el psiquismo humano.¹²

Si bien Jung, como psicólogo, se limita al campo del psiquismo y es prudente en no traspasar sus límites, en el marco en el que nos situamos aquí no solo hemos de hablar de inconsciente, sino también de *transconsciente*. Lo propio del nivel imaginario es que los arquetipos se expresan a través de la psique individual y de sus procesos más profundos, pero no se originan en el cerebro humano y no son sus productos (esto sería solo la imaginación). Los arquetipos son de un orden superior al individuo y a su psique y pueden ser considerados como sus principios rectores. Son esencias eternas, principios de orden cósmico, que también pueden manifestarse como personificaciones míticas o deidades de las distintas religiones y culturas. Cada tradición moldea o especifica a su modo el inconsciente-transconsciente colectivo supraconfesional. El símbolo concreto, en cambio, es singular y frágil en el tiempo.

Jung considera que el símbolo es todo lo contrario de unívoco: es multívoco. Denomina *arquetipo* a este sentido *espiritual*, a esta

infraestructura ambigua de la propia ambigüedad simbólica. Desde una perspectiva progresiva, podemos hablar del «excedente superior» de sentido de todo símbolo. Los símbolos forman constelaciones como desarrollos de un mismo arquetipo. Los arquetipos-símbolos concretos hacen el papel de mediadores. En el ser humano, la función simbólica es un lugar de pasaje, de reunión de contrarios. En este segundo nivel del plano imaginario, el símbolo es el lugar de encuentro entre el sentido consciente —gracias a la precisión de las imágenes que aparecen— y la materia prima —la imagen— que emana del fondo del subconsciente (o del transconsciente).

Como hemos dicho, el simbolismo no remite a un único significado. El univocismo es propio del signo, no del símbolo. «El símbolo es una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio».¹³ El símbolo, al enviar constitutivamente más allá de sí mismo, es siempre inadecuado a la vez que inagotable. De aquí su carácter repetitivo. «Al remitir a un significado inefable e invisible, debe encarnar por eso mismo esta adecuación que se le evade mediante un juego de repeticiones míticas, rituales e iconográficas que corrigen y completan inagotablemente la inadecuación».¹⁴

En confluencia con esto, Paul Tillich considera que el símbolo no es resultado de una invención, sino que procede de lugares más profundos del subconsciente o del transconsciente, tanto personal como colectivo. Para Tillich, el símbolo no solo se trasciende a sí mismo indicando algo diferente de sí, sino que, de alguna manera, pertenece a la realidad que indica y participa de aquello que señala; abre niveles de realidad que, sin él, permanecerían cerrados; abre también en el interior del ser humano dimensiones y elementos que son correlativos a esos otros niveles de realidad. Afirma que, como los seres vivos, los símbolos nacen y mueren; aparecen en determinadas condiciones favorables y perecen cuando la situación cambia.¹⁵

Por otro lado, el símbolo tiene un carácter eminentemente personal e irrepetible: su carácter epifánico se da por medio de una comunión personal. Se trata de una apertura espiritual a través de la captación sensorial. El símbolo acentúa la libertad y el carácter personal de la experiencia religiosa, todo lo contrario de la formulación conceptual, que es fija e impersonal. En definitiva, el contenido imaginario no proviene únicamente de la reserva psíquica individual o colectiva procedente de la

inmanencia, sino de una profundidad —que a su vez es también altura— mucho más honda —y más alta— que procede de aquel Centro y se adentra en él. Conocer un símbolo comporta el tránsito a un nuevo plano del ser. «El símbolo es cifra y silencio; dice y no dice. No se explica nunca de una vez por todas; se desvanece a medida que cada conciencia es llamada a aflorar por él, es decir, hacer de él la cifra de su propia transmutación».¹⁶ Esto quedará de manifiesto más claramente en el siguiente plano.

1.3. *El mundo imaginal*

El mundo imaginario de los arquetipos no agota el campo de la imagen. Existe todavía otro ámbito que procede de las regiones trascendentes que se vierten en la percepción humana en forma de tales imágenes. Este otro ámbito es el que se ha dado en llamar el *mundo imaginal*. La transformación del psiquismo es posible porque su contenido adviene desde la *otra* orilla. Lo propio del mundo imaginal es ser portador de *Presencia* y de *Presencias*. Desde *arriba* se está ofreciendo la misma imagen que llega desde *abajo*, pero aquí como receptáculo de trascendencia. Este roce se convierte en abrazo y ello produce la transformación cognitiva y progresivamente integral en quien se realiza esta conjunción. Cada imagen es un encuentro de ambas dimensiones a través de ese mismo contorno que se convierte en umbral, en paso iniciático. El principio místico «así arriba como abajo» —«así en la tierra como en el cielo»— es entendido aquí mediante un carácter dinámico de acercamiento y como un mutuo desvelamiento. «El símbolo, como la alegoría, conducen lo sensible de lo representado a lo significado, pero además, por la naturaleza misma del significado inaccesible, es epifanía, aparición de lo inefable por el significante y en él».¹⁷

Es indispensable entender que este excedente de significado solo se puede hacer presente a través de su manifestación. Tal es la radicalidad de la condición epifánica de la imagen: no hay revelación sin ella. En el plano que nos hallamos, la imagen no es secundaria, no es un efecto colateral, sino la condición misma de la manifestación del sentido y del significado, su vehículo consustancial. Sin imagen no hay contenido de lo que busca manifestarse y este contenido está en la misma imagen, aunque no se agote

en ella. Pero no se puede llegar a la fuente sino por su mediación. En esto consiste el carácter irreductible de las imágenes religiosas. En el plano en el que se revelan no son intercambiables porque en su especificidad está su mensaje. Por otro lado, ciertas imágenes no solo transmiten contenidos, sino que vehiculan Presencias. Son presenciaciones.

Desde una perspectiva más teológica, ha sido el pensador e islamólogo francés Henry Corbin quien ha abordado con más profundidad este plano del *mundo imaginal*. A él debemos su difusión en el Occidente contemporáneo. Su aportación es fundamental y sorprende que aún sea tan poco conocida fuera de los ámbitos especializados. Es en sus penetrantes y minuciosos estudios sobre la mística irania y sobre Ibn ‘Arabi donde precisa con claridad este terreno de lo *imaginal*. Su estatuto ontológico es delicado, porque no tiene la consistencia de la percepción física de las formas materiales ni goza del estatuto epistemológico de las ideas abstractas, tan apreciadas en nuestra cultura racional, sino que se sitúa en el campo de lo que algunos consideran fantasía o mítica. Henry Corbin argumenta con gran solidez en sus trabajos la consistencia de este ámbito, precisando el rango epistemológico de la imagen interna. Se trata de una «materialidad inmaterial» con una corporeidad y especialidad propias. Para Henry Corbin, lo imaginario todavía está sometido a las arbitrariedades y fantasías de la mente egoica, a sus deseos y caprichos, mientras que lo *imaginal* es el mundo intermedio «objetivo» que se halla entre lo sensible-material (con formas densas) y lo inteligible-espiritual (sin forma).¹⁸ El mundo imaginal existe independientemente de quien lo percibe y constituye uno de los tres dominios o planos de la realidad, junto con el mundo sensible por debajo y el inteligible o espiritual por encima. Esta realidad intermedia asegura la continuidad y la progresión hacia niveles ontológicamente superiores o, siguiendo nuestra imagen del círculo, hacia niveles más profundos, más cercanos al centro. Es el lugar de los acontecimientos del alma y de los relatos visionarios, allá donde lo invisible se hace visible y lo inaudible, audible.

Corbin insiste en que este plano —ámbito o mundo— no está situado, sino que es *situativo*. Es decir, cuando irrumpe, *sitúa* en un nuevo campo de significación y de conciencia. No es un contenido más de la mente, sino que es lo que permite a la mente una nueva comprensión. Requiere una hermenéutica interpretativa propia y se ubica en unas coordenadas espacio-

temporales diferentes a las del mundo sensible y empírico.¹⁹ Su lugar es psico-cósmico. No es solo exterior ni solo interior. Es el espacio privilegiado del alma donde esta se revela a sí misma. Se trata de una inversión de la mirada: las cosas son vistas por dentro, desde el adentro del alma. Es el mundo de los cuerpos sutiles supraarquetípicos. El alma como principio de individuación del espíritu posee esta imaginación activa por la que es capaz de dar y de recibir formas del mundo supraarquetipal. En este sentido, el *mundo imaginal* pertenece tanto a la prehistoria del alma, antes de descender al mundo sensible, como a la *hierohistoria* (historia sagrada) del alma que asciende hacia las regiones del espíritu. El mundo imaginal se corresponde con la visión del corazón, donde el espíritu desciende y se reviste de formas sensibles y donde los datos empíricos se transmutan en símbolos por medio del órgano de la imaginación teofánica. Más radicalmente, la imaginación teofánica es el lugar de encuentro entre Dios y las criaturas, ya que la creación es lo imaginado por Dios, mientras que Dios es lo imaginado por las criaturas. Afirma Corbin:

Es necesaria una percepción mística. Percibir todas las formas como formas epifánicas, es decir, percibir que son distintas al Creador y que, sin embargo, son Él, es precisamente operar el encuentro, el cruce del descenso divino hacia la criatura y de la ascensión de la criatura al Creador. Encuentro cuyo «lugar» no es exterior a la totalidad del Creador-criatura, sino que es el plano que corresponde específicamente a la Imaginación activa, a la manera de un puente tendido entre dos orillas.²⁰

una de las manifestaciones del mundo imaginal es la figura angélica, presente en muchas tradiciones. Se trata de una presencia compleja porque es arquetípica y personal a la vez. Es la forma bajo la cual Dios se revela a sí mismo en cada uno. El místico alimenta al Ángel con su propia sustancia.²¹ Cada religión se abre a su modo al mundo imaginal que le es propio. Las experiencias visionarias que se dan en cada tradición proceden de este plano y quedan configuradas según los *moldes* de cada religión. A través de la percepción de tales imágenes adviene la *presenciación*, que convierte en sagradas y revelatorias tales experiencias porque son portadoras de atisbos de ese fondo que se revela a través de ellas.

2. LOS SENTIDOS ESPIRITUALES

Mientras que lo expuesto hasta aquí tendría que ver con el contenido de la experiencia imaginal, lo que abordaremos a continuación se refiere a los órganos de percepción —o de cognición— propios de este estadio. Para ello recurrimos a la doctrina clásica de los sentidos espirituales. En tal experiencia, la inconmensurabilidad de los sentidos físicos tiende a desaparecer, ya que se da una sinestesia en la que se ve lo que se oye y se oye lo que se ve, así como el olor parece tener un color y un sonido. Es decir, la difracción de los sentidos que se da en el plano biológico encuentra aquí un nexo de unificación que percibe más directamente la esencia de lo que se está manifestado desde un lugar más fundamental y menos fragmentado. En la tradición cristiana, esta experiencia aparece mencionada en diversos autores, como Orígenes y Evagrio Póntico en el siglo III, san Agustín en el siglo V y san Buenaventura y Ramon Llull en el siglo XIII.²² Del primero proviene el siguiente pasaje:

En las Escrituras se menciona que existe un género determinado de percepción, un sentido divino que los bienaventurados gozan ya en el tiempo presente, según dice Salomón: «Experimentarás un sentido divino» (Prov 2,5). Este género comporta las especies: la vista puede captar las realidades superiores de los cuerpos, de las que forman parte los serafines y querubines; el oído percibe unos sonidos cuya realidad no está en el aire; el gusto puede saborear el pan descendido del cielo que da la vida al mundo; lo mismo sucede con el olfato, que capta los perfumes que menciona Pablo cuando dice que seamos «el buen olor de Cristo para Dios» (2 Cor 2,15); del tacto habla Juan cuando afirma haber palpado con sus manos «el *Logos* de la vida» (1 Jn 1,1). Habiendo hallado el sentido divino, los bienaventurados profetas veían divinamente, escuchaban divinamente, gustaban y sentían del mismo modo con un sentido que no es sensible. Tocaron al *Logos* por la fe, si bien una emanación les llegó de lejos para curarlos. Habiendo visto lo que escribieron haber visto, entendieron lo que dijeron haber entendido, experimentaron las mismas sensaciones cuando comieron, tal como notaron el rollo de un libro que les fue entregado.²³

San Pablo distinguía entre el manjar de los niños y el de los adultos. Dice que estos son «los que tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal» (Heb 5,14). La palabra griega es *aisthesis*, que Orígenes entiende no como «facultad que ha sido ejercitada o trabajada», sino como «conocimiento sensible» de las cosas espirituales. Para ello remite a otras referencias bíblicas: «Gustad y ved qué bueno es el Señor» (Sal 34,9); «voy a escuchar de qué habla Dios» (Sal 85,9); «con el fin de que buscasen la divinidad, la cual no se encuentra lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17,27); «por medio de nosotros Cristo difunde el olor de su conocimiento»

(2 Cor 2,14); «iluminando los ojos de vuestro corazón» (Ef 1,18). Defendiéndose de la acusación de Celso, un filósofo romano que ridiculizaba la fe cristiana por considerarla ingenua y simplista, Orígenes aclara que la percepción de Dios no es captable con los sentidos corporales, sino que se trata de otro tipo de experiencia:

Salomón ya dijo que tenemos en nosotros dos tipos de sentidos: uno mortal, corruptible y humano; y otro inmortal, espiritual, divino.²⁴

Con una oración ferviente, el Verbo de Dios no permite que ninguno de los sentidos espirituales sea desprovisto de gracia.²⁵

Esta distinción entre los sentidos corporales o carnales y los espirituales o divinos es capital, así como la diferencia que existe en el platonismo y en el neoplatonismo entre *psyche* («alma», a la que le corresponde la razón y la mente) y *nous* («intelecto»), el órgano místico del conocimiento, correspondiente al *buddhi* en el hinduismo y en el budismo. Según Orígenes, el *nous* se ha convertido en *psyche* a causa del alejamiento de Dios por parte del ser humano. Otorga a *psyche* uno de sus sentidos etimológicos: «frío», «enfriamiento». Para Orígenes, las almas son preexistentes y toman la vida corporal a causa de su enfriamiento y de su distanciamiento de Dios. Lo frío no puede captar la incandescencia de lo divino. Por ello los sentidos corporales que recubren la *psyche* no pueden captar lo espiritual. La realidad espiritual solo se puede percibir con el órgano espiritual, el *nous*. Ello implica que se han de recorrer las distintas dimensiones del ser humano para llegar a la transformación de los sentidos, los cuales dejan de ser carnales para convertirse en espirituales. Siguiendo a Filón de Alejandría, Orígenes distingue la vida activa de la vida contemplativa. La primera se refiere a la etapa ascética, la cual requiere esfuerzo y la activación de la voluntad; en el estadio contemplativo se han vencido los obstáculos y se goza de la visión del mundo espiritual y, en último término, de Dios. El tránsito entre la vida activa y la vida contemplativa es la *apatheia*, la impassibilidad. La pureza de corazón es la condición de posibilidad para que se dé el conocimiento de Dios. En Orígenes encontramos una gradación tripartita del conocimiento: la práctica moral (*ethica*), el conocimiento del mundo natural (*physica*) y el conocimiento de Dios (*euoptice* o teología), escala heredada de los estoicos.

Evagrio Póntico proseguirá con este esquema tripartito e influirá a toda la patrística posterior. Para este Padre del desierto, la culminación de la contemplación conlleva la desaparición de toda imagen. Los sentidos espirituales no perciben a Dios, sino que captan la dimensión interior o intangible de las formas sensibles. Cada sentido participa de la percepción de las cosas suprasensibles de un modo diferente: el ojo reconoce su existencia; el oído espiritual capta su significación íntima; el sentido del tacto aporta un modo nuevo de certeza, y el gusto y el olfato revisten de connotación afectiva a lo que se da a conocer.²⁶ Diadoco de Foticea, siguiendo y radicalizando a Evagrio, no hablará tanto de *sentidos espirituales* cuanto del *sentido espiritual* para referirse al conocimiento experimental de Dios, sin que ello comporte ningún fenómeno suprasensorial. Gregorio de Nisa retomará las grandes intuiciones de Orígenes. También san Agustín, el cual dice en sus *Confesiones*:

¿Qué amo cuando te amo? No es la belleza de los cuerpos, ni su gracia temporal, ni el brillo de la luz, que es tan grata a mis ojos, ni las dulces melodías de unas canciones de ritmos variados, ni la suave fragancia de las flores, de las cremas y de los perfumes, ni el *manná*, ni la miel, ni los miembros tan placenteros de los abrazos de la carne. No, no es nada de esto lo que amo cuando amo a Dios. Y, sin embargo, hay una luz, una voz, un perfume, un alimento y un abrazo que amo cuando amo a Dios: es la luz, la voz, el perfume, el alimento y el abrazo de mi ser interior, donde resplandece para mi alma luz que no cabe en ninguna parte, donde suenan melodías que el tiempo no se lleva, donde se huelen aromas que el viento no dispersa, donde se gusta un alimento que no queda disminuido por ninguna voracidad, donde existen unos abrazos que ninguna saciedad desapareja. Esto es lo que amo cuando amo a Dios.²⁷

En el período medieval destacan las aportaciones de san Buenaventura y Ramon Llull. Para el primero, los sentidos espirituales tienen un carácter más bien metafórico. El teólogo franciscano los concibe más como actos que como facultades cognitivas: ver es comprender, oír es entender, tocar es captar, oler es intuir, etc. Cada sentido es una alegoría de un modo de receptividad y de apertura.²⁸ Estos actos son progresivos en función del carácter ascendente de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva. Según el avance espiritual, se va abriendo la dimensión contemplativa de cada sentido hasta adentrarse en el éxtasis, donde los sentidos desaparecen en uno solo: el contacto inmediato con Dios.

Por su parte, Ramon Llull desarrolla su doctrina sobre los sentidos espirituales a partir de su propia experiencia. Conoció por sí mismo la

manifestación del mundo imaginal a los 30 años, cuando llevaba una vida distraída. Tuvo una visión de Cristo crucificado que se le apareció repetidas veces. Esta experiencia marcó su conversión. Así lo relató hacia el final de su vida:

En tiempos de su juventud, Ramón, senescal de la corte del Rey de Mallorca, pasaba su tiempo rimando poemas y vanas canciones y se daba a los placeres mundanos. Una noche, estando sentado en el borde de su cama, trataba de componer y de escribir en su lengua vulgar una canción dirigida a una dama que amaba locamente. Empezó a escribir esta canción cuando, mirando hacia la derecha, vio al Señor Jesucristo como colgado de la cruz. Esta visión le causó miedo y, dejando lo que tenía en mano, se metió en la cama y trató de dormir. A la mañana siguiente se levantó y volvió a sus placeres habituales, sin preocuparse más por esa visión. Ocho días más tarde se puso de nuevo a escribir en el mismo lugar y casi a la misma hora, para acabar su canción. El Señor se le apareció de nuevo sobre la cruz [...]. Pero, a la mañana siguiente, negligiendo de nuevo la aparición, no renunció a sus locuras; bien al contrario, intentó terminar poco después su canción comenzada, hasta que, a pocos días de intervalo, el Señor se le apareció sucesivamente una tercera vez y una cuarta vez, y siempre de la misma manera. A la cuarta, o más bien creemos, a la quinta aparición, profundamente horrorizado, entró en su cama y pasó toda la noche preguntándose lo que podían significar esas visiones tantas veces repetidas [...]. Su conciencia le decía que estas apariciones no tenían otro sentido que comprometerle a renunciar inmediatamente al mundo y servir a partir de ahora al Señor Jesucristo [...]. Pasó esa noche en insomnio y en la angustia.²⁹

En esta experiencia se pueden distinguir tres tiempos: un estado inicial de conciencia dispersa dominada por el deseo, ocupada en este caso en escribir canciones de seducción; un segundo momento en el que irrumpe lo sagrado a través de la imagen de Cristo crucificado; y un tercer tiempo de sensación de angustia provocada por la repetición de esa irrupción, lo cual le llevará a cambiar de vida. Por sus efectos podemos reconocer que esta experiencia no se trata de un mero producto del subconsciente culpabilizador, sino que proviene de ese mundo imaginal portador de su propia fuerza y energía transformadoras. El contenido de esa imagen supera el estado en el que Llull se encontraba. Esta ruptura de nivel muestra el origen de la imagen. Cuando procede del mundo intrapsíquico estamos ante una alucinación compensatoria que conlleva un movimiento regresivo, mientras que cuando proviene del mundo imaginal tiene un efecto transformador. Tal es el efecto que opera el mundo imaginal cuando irrumpe en un plano inferior: lo eleva de nivel. De tal manera fue determinante esta experiencia que Ramon Llull incorporó para siempre el papel de la imaginación en el camino del conocimiento experiencial e integral hacia Dios. El recorrido cognitivo que

propone a lo largo de su obra se desglosa en cuatro estadios: parte de lo sensible-sensible, propio de los sentidos corporales; se asciende a lo sensible-inteligible, ámbito propio de la imaginación, para llegar hasta lo inteligible-inteligible, propio de la contemplación y de las virtudes del alma, para descender de nuevo a lo inteligible-sensible con unos sentidos transfigurados, que son los sentidos espirituales:[30](#)

Dado que los ojos corporales son limitados y finitos, conviene que los ojos espirituales se extiendan y atraviesen el límite de la finitud de los ojos corporales. Los ojos del alma alcanzan a ver las cosas que los ojos corporales no pueden ver [...]. De manera semejante entendemos de qué forma los ojos espirituales se extienden más allá de los límites de los ojos corporales, pues como estos no pueden ver las cosas espirituales, en la demostración que los ojos corporales hacen a los espirituales, los ojos espirituales ven y perciben en las sensualidades las cosas intelectuales.[31](#)

En otras palabras, lo inferior no puede acceder a lo superior, mientras que lo superior incluye a lo inferior. En Llull, los ojos espirituales, más que ver imágenes de lo invisible, comprenden el significado teologal de lo visible. Sitúa la imaginación entre lo sensible y lo racional sin llegar a darle un estatuto ontológico para no legitimar lo fantasmal-fantasmioso. Llull no se posiciona explícitamente ante la existencia «objetiva» del mundo imaginal. Su enfoque se sitúa en el valor epistemológico de la imagen más que en el ontológico.

3. EL MUNDO INTERMEDIO EN EL ISLAM

Según la cosmovisión islámica estamos en el universo intermedio, llamado en el sufismo el *Octavo Clima*, de acuerdo con la geografía tradicional que presenta siete zonas perceptibles por los sentidos.[32](#) Este ámbito es conocido también como la *región occidental* o la ciudad de Jabarsa, el reino en el que se encuentran los cuerpos sutiles después de haber habitado el ámbito terrestre, un espacio mítico-místico que se corresponde en el budismo tibetano con la ciudad de Shambala. En el pensamiento de Ibn ‘Arabi recibe el nombre de *Barzaj*, «istmo», «límite» o «barrera» o «intermundo». También lo llama la *Tierra de Dios* o el *País del no-dónde*. Su condición intermedia separa dos realidades que nunca llegan a juntarse, pero también reúne en sí las cualidades de los dominios que separa: las formas concretas

del mundo material a la vez que la intangibilidad de lo espiritual.

El *Barzaj* es la más amplia presencia de la existencia y el lugar del encuentro de los dos océanos: el océano de los significados y el océano de los sensibles. El objeto sensible no puede ser un significado ni este puede ser un objeto sensible. Pero la presencia de la imaginación — que llamamos lugar del encuentro entre los dos mares— incorpora los significados y sutaliza los objetos sensibles. Transforma ante la mirada del observador la entidad de todo objeto de conocimiento. Por consiguiente, es el gobernador que se gobierna a sí mismo y que, aun siendo creación, gobierna sin ser gobernado.³³

Ibn ‘Arabi distingue tres tipos de *Barzaj* o mundos imaginales:

El *Barzaj supremo* es la Nube opaca a partir de la cual es creado el cosmos; es la imaginación ilimitada o absoluta que contiene todas las realidades manifiestas. Como imaginación ilimitada es sinónimo del *Barzaj* supremo y del Aliento de Dios, puente que se extiende entre el ser y la nada. Es un calificativo que se aplica a la realidad manifestada, tanto visible como invisible. Es también el gran cálamo con que se escriben todas las palabras existentes.

El *barzaj* en cuanto estado onírico, en el que se manifiestan las imágenes simbólicas del sueño.

El *barzaj* o mundo intermedio en un sentido teológico más restringido, que se aplica también en el cristianismo a la existencia *post mortem* o el período que se extiende entre la muerte individual y el día de la Resurrección final.

Por otro lado, Ibn ‘Arabi habla de la *himma*, la energía creadora que proviene de la concentración del corazón. Lo propio de este mundo es la sincronía de la coincidencia. Una imagen en suspensión no es puramente material ni espiritual. Revela tanto como oculta, a la vez que unifica al que ve con lo que ve. Tal es la característica de la visión teofánica, que es diferente de la visión física de los objetos sensibles. Tal es el valor noético de la imagen: revela al fenómeno sin agotarlo. El icono preserva del ídolo.

4. MANIFESTACIONES DEL MUNDO IMAGINARIO E IMAGINAL EN LAS DIVERSAS TRADICIONES

Podemos comprender mejor ahora el estatuto epistemológico del imaginario mítico y simbólico de cada tradición. Por un lado, recoge las proyecciones

de los temores y anhelos que cada cultura y cada religión, y, por otro lado, condensa imágenes que tienen la función de hacer de pasaje entre un plano y otro. Cada religión dispone de su propio legado iconográfico. Las religiones son ordenadoras de sentido y orientadoras de dirección. A través de su iconografía convocan la información dispersa de los sentidos, el mundo cambiante de lo emocional y la fragmentación de la razón. Las capas más arcaicas de lo inconsciente son orientadas y consteladas por cada legado simbólico de manera que atraviesen el mundo arquetipal y se dispongan para abrirse y recibir las presenciaciones que provienen del mundo imaginal, el cual es específico para cada tradición, ya que es depositario de legados imaginarios diferentes. Cada religión constela su imaginario a partir de su núcleo revelatorio fundante por el que avanza hacia el centro.

4.1. Animales totémicos y antepasados en los pueblos aborígenes

En las cosmovisiones indígenas, el mundo imaginario se halla míticamente situado en el supramundo y en el inframundo. Los pueblos indígenas intuyen que el mundo de aquí es imagen de reinos del más allá, tanto luminosos como oscuros. Sus cantos y sus mitos hablan de un tiempo y un lugar originarios de los que ha brotado este mundo. Así es expresado en el siguiente cántico guaraní (pueblo del continente sudamericano), donde se dice que los animales y vegetales actualmente existentes son una versión degradada de los seres que existen en otro plano primordial:

El primer ser que ensució la morada terrenal
fue la víbora originaria;
su sola imagen es la que existe ahora en nuestra tierra;
la auténtica está en las afueras del cielo de Nuestro Padre.

El primer ser que cantó
en la morada terrenal de Nuestro Primer Padre,
el que por primera vez entonó su lamentación en ella,
fue la pequeña cigarra colorada.

La cigarra colorada originaria
está en las afueras del cielo de Nuestro Padre:
es solamente una imagen de ella la que queda
en la morada terrena.³⁴

El himno prosigue mencionando al hacedor de las aguas, la vegetación de la selva y los demás animales. Estos diversos seres y elementos no son arbitrarios ni comunes para todos los pueblos ni para todos sus miembros. No se eligen arbitrariamente, sino que son dados a través de signos y visiones. Cada persona se identifica con la cualidad cósmica o divina del ser o entidad que se le aparece. Puede tratarse de un mamífero (un oso, un alce, un lobo, un antílope, un caballo, etc.), un ave (un águila, un halcón, un pájaro carpintero, etc.), un reptil (diversas clases de serpientes, lagartos, etc.) o un elemento de la naturaleza (un manantial, una piedra, una roca, un árbol, una estrella, etc.). Para que ese *poder* no lo abandone, llevará siempre encima alguna forma material que represente el ser del que participa de algún modo.

Este plano intermedio se halla expresado visualmente en los *tótems*, término proveniente de los nativos norteamericanos de los Grandes Lagos que significa clan o vínculo comunitario. Los postes totémicos expresan esta simbolización y personificación de los elementos naturales: un águila, un oso, un caballo, un coyote, etc., los cuales son asociados a la vida de la comunidad como seres protectores. En América y Australia están situados en la entrada de los poblados y representan en sus dibujos y esculturas la sucesión de los antepasados del clan. Se convierten en objetos de culto, en los que se conjugan el temor y la reverencia. El tótem inspira una fuerza colectiva necesaria para acceder al conocimiento y a la interpretación de su entorno natural y social. La comunidad regula los contenidos significativos del grupo y modula la vivencia personal de cada uno de sus miembros a través de la visualización del poste. Mediante él se produce un adentramiento en el mundo arquetipal, cuya distribución es diferente no solo para cada pueblo, sino también para cada clan. Cada ámbito humano o territorial está asociado a un animal o a un elemento, así como a cada miembro en particular. El carácter ascendente y descendente del poste totémico ayuda a visualizar el recorrido del radio hacia el Centro (de la tierra al Cielo).

Para ponerse en contacto con el mundo invisible es muy común la *búsqueda de la visión*, expresión tomada de los nativos norteamericanos.^{[35](#)} Para recibirla se requiere apartamiento, silencio, ayuno, noches de insomnio, soportar el frío durante la intemperie de la noche y el calor durante las horas de sol, junto con diversos rituales que hacen propicia la

apertura de la mente y la pureza de corazón. Este plano de realidad solo puede ser percibido en estados aumentados de conciencia. La comunicación con este mundo intermedio también puede suceder mediante los sueños o durante una enfermedad. El debilitamiento físico y mental es propicio para abrir otras puertas de percepción. Estas visiones no deben confundirse con las alucinaciones. La alucinación no deja rastro duradero en quien la ha tenido, mientras que las experiencias de las que aquí hablamos son estructurantes de la personalidad y permanecen para toda la vida, como un legado al que recurrir en momentos de necesidad. Es particularmente ilustrativo el testimonio de Alce Negro, un indio navajo que recibió su *gran visión* a los 9 años.³⁶ En ella se le reveló la misión de su vida y se le anticipó el destino trágico de su pueblo. Gracias al conocimiento que entonces recibió pudo acompañar durante décadas la suerte de su tribu. En concordancia con su mundo imaginario, se abrió ante él una gran pradera donde acudieron multitud de caballos que se fueron distribuyendo en los cuatro puntos cardinales. Después aparecieron seis ancianos «mucho más viejos de lo que jamás el hombre llegará a ser, viejos como montes, como estrellas»,³⁷ que se correspondían con los cuatro puntos cardinales más el cielo y la tierra. Cada uno lo fue instruyendo sobre diferentes conocimientos a la vez que le hicieron ver el futuro. En esta larga visión se le anticiparon escenas terribles de devastación, aunque al final su pueblo renacía triunfante bajo el arco de las naciones. Alce Negro dice repetidamente: «Veía de modo sagrado, veía con el espíritu».

Otro testimonio de la importancia de la visiones procede de una mujer chamán del pueblo paiute del sudoeste norteamericano. Vivía en un entorno infectado de serpientes cascabel, donde ser mordido por una de ellas era una amenaza constante. La mujer explica cómo su padre había conseguido sus poderes de sanación mediante una serie de sueños con una serpiente cascabel que le daba indicaciones muy precisas:

La serpiente cascabel se acercó en sueños a mi padre y le explicó cómo curar la mordedura de serpientes. Le dijo que cazara serpientes cascabel y que les sacara dos colmillos hasta que tuviera diez, y que luego reuniera diez piedras de color de los ojos de las serpientes de cascabel. Hizo un collar con los colmillos y las piedras para usarlo con las personas a las que les había mordido una serpiente cascabel. También podría tratar otras enfermedades.³⁸

Estas enseñanzas tienen el carácter de la analogía y de la homeopatía:

dientes mordientes – dientes sanadores; color de ojos amenazantes – color de las piedras sanadoras. Estas simetrías han sido redescubiertas por la Gestalt y la medicina alternativa contemporánea. Responden a complejas leyes de la semejanza y de la analogía. Se da una traslación de ámbitos de la realidad que fluyen de un modo natural. De hecho, no se trata solo de una analogía, sino de una identidad. La similitud de atributos indica una sustancia común: el color de las piedras ha de ser el mismo que el color de los ojos de la serpiente, así como los colmillos que hieren van a convertirse en colmillos que curan. El poder sanador no es meramente simbólico, sino que está en el mismo medio que se articula y que se invoca. Tales enseñanzas visionarias se dan en un contexto determinado y para ese contexto. Es en tal marco donde resultan verdaderas, en cuanto que inciden sobre la realidad de los que las viven. Fuera de él no tienen significado y pierden su capacidad de transformar. La mujer chamán recibió de su padre la herencia chamánica y el don de seguir soñando con la serpiente cascabel. Ella continuó recibiendo en sueños canciones y técnicas curativas.³⁹

Según el material proporcionado por el discutido antropólogo Carlos Castaneda, en la cultura y religión toltecas (Mesoamérica) nos hallamos en la *segunda atención*. Si bien el primer círculo se correspondía a la senda del cazador, este segundo círculo está asociado a la senda del guerrero, en cuanto que hay que enfrentarse a fuerzas intra y extrafísicas. «Un guerrero es un cazador inmaculado que anda a la caza del poder».⁴⁰ El poder consiste en *ver* ese *otro* mundo que está al otro lado de este. Mediante un exigente adiestramiento y a través del consumo de algunas sustancias (sobre todo peyote y mescalina) se abren las puertas de la percepción de un mundo paralelo al sensorial, lleno de posibilidades para crecer, pero también lleno de peligros en los que sucumbir si uno no es capaz de asumir sus retos o está distraído. Se trata de aprender a *ver* el mundo de un modo diferente. Este *ver* permite percibir la diferencia entre dos ámbitos de la realidad: el *tonal* y el *naqual*. El *tonal* aparece ante nosotros por medio de los sentidos y de la razón; el *naqual* solo se abre a través de una energía que los toltecas llamaban la voluntad, fruto de una gran disciplina. Hay que enfrentarse a cuatro enemigos: al miedo que paraliza, a la claridad que embriaga, al poder que engríe y a la vejez que tienta a abandonar la exigencia de la vía del guerrero. También hay que aprender la práctica del no-hacer y perder la importancia personal.⁴¹ Este segundo círculo abre un ámbito de realidad que

requiere una transformación integral. Sin esta mutación no hay capacidad perceptiva y ese ámbito es inaccesible.

En los pueblos africanos tienen particular relevancia los antepasados. Es fundamental la relación que se establece con ellos desde el mundo inmaterial en el que se hallan. El clan terrestre se prolonga en el plano de lo invisible. Con sus poderes tutelares los antepasados garantizan la vida, la fecundidad y la prosperidad del linaje; asimismo son los guardianes de las tradiciones familiares. Se reparten el control del orden social según una jerarquía propia de su condición extrahumana. Hacen de soldadura entre los vivos y los muertos, vínculo necesario tanto para unos como para otros. El campo de acción otorgado a cada antepasado corresponde al lugar que ocupa en esa jerarquía.

El ámbito de los antepasados se entremezcla con el mundo de los espíritus y de los genios, entidades espirituales que tienen distintos rasgos según las etnias. Unos tienen una personalidad definida y son claramente benéficos u hostiles, mientras que otros son anónimos y volubles; unos son sedentarios y están vinculados a lugares muy concretos, mientras que otros se desplazan según su voluntad o siguiendo determinados patrones. Algunos de estos espíritus son antepasados míticos divinizados, mientras que otros son guardianes de territorios. Se vinculan a los seres humanos por medio del trance o de la posesión. En la cúspide de este conjunto de entidades suele haber un héroe civilizador, un instructor, un ordenador del mundo original, hijo del Dios celeste y de la Tierra madre o del primer hombre creado por Dios y que es el padre de los humanos, cuestión que pertenece al siguiente círculo. En el ámbito que ahora nos atañe, los habitantes del mundo imaginario son receptores y a la vez generadores de la salud y de la enfermedad, del bienestar y del malestar físico, psíquico o espiritual, en función de los lazos que se establezcan con ellos. Las fórmulas, oraciones, cantos y demás elementos rituales son herramientas de intervención sobre el plano invisible.

En el panteón grecorromano, nos encontramos con la profusión de los dioses del Olimpo.⁴² Si bien en el primer círculo los dioses están asociados a las fuerzas de la naturaleza y a las pasiones exteriores del psiquismo (amor, ira, celos, búsqueda del orden, etc.), aquí aparecen como portadores de fuerzas del subconsciente y del inconsciente colectivo y también de los dinamismos cósmicos. La lucha de celos, pasiones y poderes personificados

en diferentes dioses, titanes y héroes queda patente en la *Teogonía* de Hesíodo, texto relativamente arcaico (en torno al 700 a. C.), donde se relata el nacimiento de los dioses. Zeus (propriadmente «el dios») aparece todavía con sus rasgos más míticos y antropomórficos, en los que se entrelazan el primer y el segundo plano. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje:

Zeus, rey de dioses, tomó como primera esposa a Metis, la más sabia de los dioses y hombres mortales. Mas cuando ya faltaba poco para que naciera la diosa Atenea de ojos glaucos, engañando astutamente su espíritu con ladinas palabras, Zeus se la tragó por indicación de Gea y del estrellado Urano. Así se lo aconsejaron ambos para que ningún otro de los dioses sempiternos tuviera la dignidad real en lugar de Zeus.⁴³

Zeus compite con Cronos, titán y señor del tiempo, implacable devorador. Los reinos de Urano y de Cronos se suceden; en el reino de Urano, el espacio prevalece sobre el tiempo; en el de Cronos, el tiempo prevalece sobre el espacio. Por ello, Zeus lucha contra Cronos para hacer prevalecer la causa de su padre. A veces también compite con Poseidón, dios del mar, agitado y caprichoso. La polaridad Apolo-Dioniso es representativa de este nivel: el primero personifica las fuerzas del orden y de la armonía mientras que el segundo encarna el impulso vital y el desenfrenado deseo de vivir.⁴⁴ No deberíamos quedarnos con la idea de que los dioses grecorromanos son meras proyecciones personificadas de fuerzas psíquicas humanas, sino que son manifestaciones de elementos esenciales de los que el psiquismo humano también participa: «Los dioses no pueden ser inventados ni ideados, ni representados, sino únicamente experimentados», afirma Walter F. Otto.⁴⁵ Y prosigue: «Todo lo esencial y verdadero revela una Forma divina. Más acertado sería decir lo contrario: son las Formas divinas las que revelan todo lo esencial y verdadero».⁴⁶

4.2. *Ángeles, carruajes y el Árbol de la Vida en el judaísmo*

Entre la vida diaria del creyente judío y el Dios trascendente e invisible, en la Biblia aparece la mediación de la figura angélica, presencia por excelencia del mundo imaginal. Hay indicios para creer que esta figura se introdujo en el judaísmo durante el exilio por influencia de las religiones asiria y persa. La manifestación angélica proseguirá en el cristianismo y en el islam. Aparece con frecuencia en el libro del Génesis: los ángeles

custodian las puertas del paraíso con sus espadas de fuego (Gn 3,24), distintos ángeles se hacen presentes a lo largo de la vida de Abraham (Gn 18; 22,10-18; etc.) y de Jacob (Gn 28,10-13; 32,26-33, etc.). Aparecen también en las teofanías de los profetas (Is 6; Ez 1, etc.).

Por lo que hace a las tradiciones místicas hebreas, podemos identificar dos vías que se adentran en el plano imaginal: la Merkabá, desarrollada a lo largo de mil años —del siglo I al siglo X d. C.—, y la Cábala, que tomó su relevo y prosigue hasta nuestros días.

4.2.1. Mística del carruaje de la Merkabá

Merkabá significa «trono», y también «carro» o «carruaje». Esta imagen aparece explícitamente en el episodio de la despedida de Elías a Eliseo, donde el primero desaparece en el cielo montado sobre un carro de fuego (2 Re 2,11). Este carro —o trono— evoca el asiento de Dios, lo cual indica la prudencia, así como el presupuesto teológico, de no identificar la visión de Dios con Dios mismo, sino con el lugar donde *está sentado*, respetando así su trascendencia. La imagen del asiento y del trono remiten a la jerarquía política y teocrática del Oriente Medio durante aquellos siglos, atmósfera que es trasladada al plano de la divinidad. Lo máximo humano sirve para evocar un atisbo de lo divino. El texto de referencia de esta tradición es el primer capítulo del libro de Ezequiel, donde Dios se aparece al profeta de una forma grandiosa: en primer lugar percibe las figuras de cuatro seres con rostros diferentes: de ser humano, de león, de toro y de águila. Todos ellos provienen de la iconografía asiria. Son cuatro seres alados que al caminar hacen avanzar una rueda que cada uno tiene a su lado. Sobre la cabeza de estos cuatro seres prodigiosos aparece una plataforma que sostiene un zafiro en forma de trono y sobre él se eleva una figura centelleante parecida a un hombre. «Era la apariencia visible de la gloria del Señor. Al contemplarla, caí rostro en tierra y oí la voz de uno que me hablaba» (Ez 1,28). La visión describe claramente una estructura ascendente: el primer nivel está representado por los cuatro seres que arrastran el carro; el segundo corresponde al trono, y el tercero, donde se halla esa sola figura. En la mística de la Merkabá, el trono preexistente de Dios encarna y ejemplifica todas las formas de la creación. Esta visión no disminuye ni reduce el

misterio de Dios. Solo lo vislumbra. Lo destacable de esta corriente es su carácter ascensional, centrado en la visión del reino celestial al que se accede progresivamente. La esfera del trono contiene una sucesión de moradas o palacios (*hekalot*), normalmente siete.⁴⁷ Se trata de «una forma judaizada de misticismo cosmocrático referido al Rey (o Emperador) divino».⁴⁸ El referente histórico del máximo mandatario de la comunidad se convierte en imagen de lo divino. A partir del siglo V, en lugar de ascenso se habla de «descenso a la Merkabá». Lo alto se convierte en lo profundo. Majestad, temor y temblor son los términos religiosos que predominan. Estamos en una atmósfera que acentúa la trascendencia e inaccesibilidad de lo divino. En alguno de los textos se dice que el Rey Santo emerge de los cielos y desciende a través de novecientos cincuenta y cinco cielos al trono de gloria. Sobre él se manifiesta el «hombre primordial». Existe una discusión sobre si este hombre primordial pertenece al reino de lo creado o de lo increado. Podría asemejarse al demiurgo de la religión griega, una apariencia del Dios creador que está más allá de todo. También parece fundirse o confundirse con Metatrón, una figura que en algunos textos aparece como ángel y en otros como ocupante del trono, pero no del mismo trono de Dios. «Metatrón» no tiene una etimología clara. Puede significar «guardián de la entrada» o «el que está situado detrás o junto al trono». «Junto al trono» implica que no está en el trono. Metatrón todavía está en esta parte de las criaturas. No aparece mencionado en los textos canónicos, sino en los libros apócrifos de Enoc. Según determinadas tradiciones, sería una transformación angélica del profeta Enoc, hijo primogénito de Caín. Sería el ángel que Yahveh envía a Moisés para conducirlo a la cima del Sinaí: «He aquí que envío a un ángel ante ti, para que te custodie en el camino y te conduzca al lugar que te he preparado. Comportate en su presencia y escucha su voz; no lo provoques, porque no perdonará tus transgresiones, pues mi nombre está en él» (Éx 23,20-12). En la medida que se dice «Mi nombre está en él», Metatrón y el Tetragrámaton (las cuatro letras que componen el nombre de YHWH) tienden a identificarse, mostrándose como un Yahveh menor. La majestad celestial solo se verá cuando lleguen los tiempos mesiánicos. En la literatura mística, Adam Kadmon, el Mesías y Metatrón tienden a identificarse.⁴⁹ En los textos cabalísticos Metatrón tiene funciones crísticas, es decir, es el mediador entre Dios y los hombres. Profundizaremos sobre estas figuras en el

siguiente nivel.

4.2.2. La vía de la Cábala

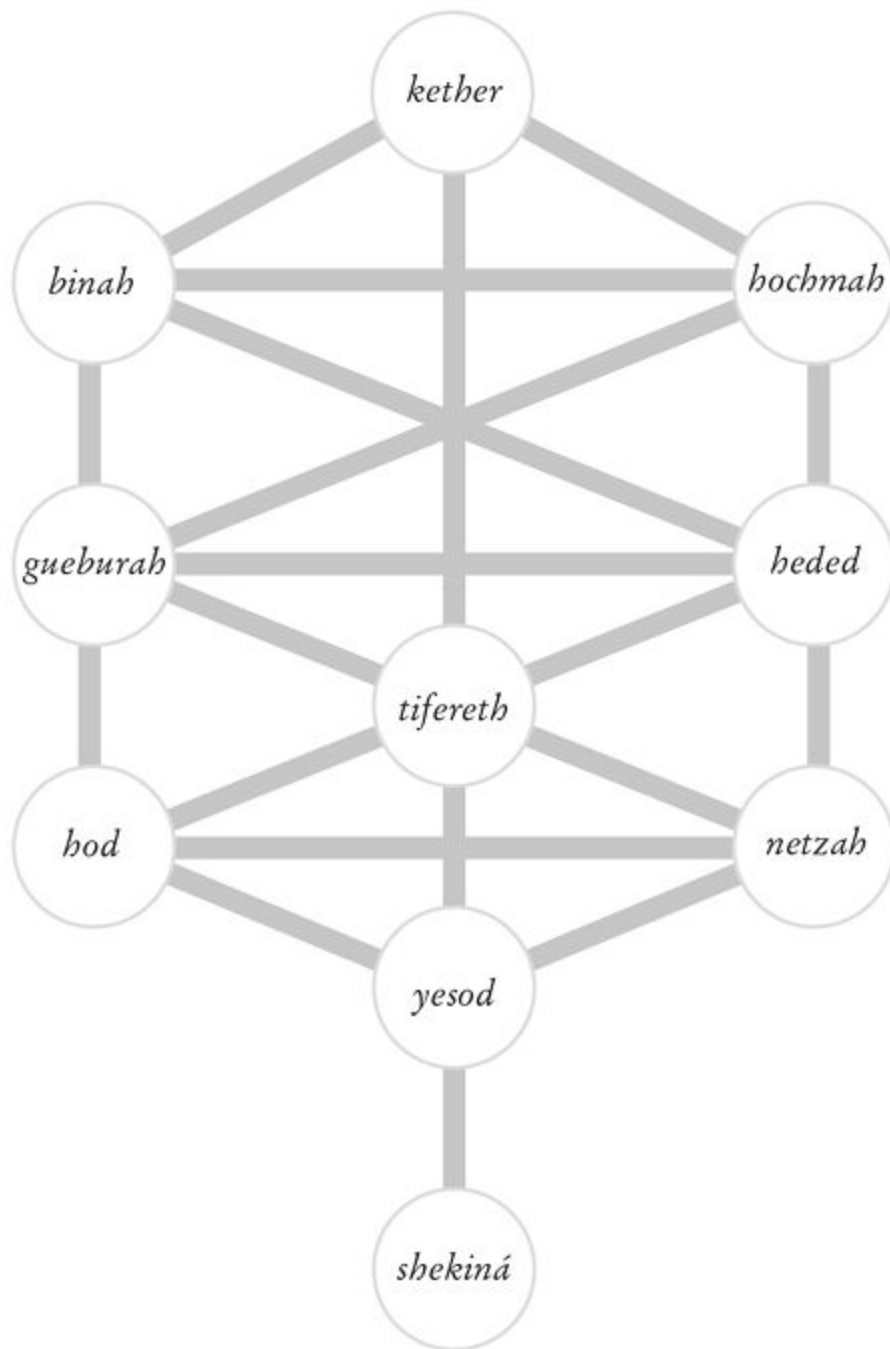
La gran diferencia entre la mística de la Merkabá y la Cábala del período posterior radica en que en la primera el ámbito divino es trascendente e intocable, permanece inaccesible y está cubierto por el velo de la creación, mientras que en la Cábala el *pleroma* divino se sumerge en el drama cosmogónico de la creación. La pérdida de la tierra y la vivencia del exilio encuentran su sustituto en el texto de la Torá, que se convierte en el soporte fundamental para recorrer la vía. *El libro de la Creación* (siglos III-IV) es una obra que pertenece al primer período de la exploración cabalística. Escrito con una extrema concisión, se describe la creación del mundo a partir de la combinación de los diez elementos o cifras (*sefirot*) primordiales:[50](#)

Diez números y nada más / diez y no nueve, / diez y no once. / Comprende la sabiduría y sé sabio con la comprensión. / Examina con ellos y comprueba desde ellos, / y sabe, piensa, imagina, / establece cada cosa en su esencia / y sitúa al Creador en su lugar. / Diez números y nada más, / su medida es diez y son infinitos: / profundidad del inicio, profundidad del final, / profundidad del bien, profundidad del mal, / profundidad de lo de arriba, profundidad de lo de abajo, / profundidad del Oriente, profundidad del Occidente, / profundidad del sur, profundidad del norte. / Y un único Señor, Rey fiel, que los domina a todos desde la morada de su santidad hasta la eternidad de las eternidades.[51](#)

En el texto hemos leído: «Sabe, piensa, imagina». Este saber y pensar por medio de la imaginación irá adquiriendo a lo largo de los siglos cada vez una mayor amplitud y densidad. Los diez números se convertirán en las diez *sefirot* del Árbol de la Vida, símbolo que se constituye en el eje de este mundo intermedio y que hace de vehículo entre el plano temporal-material y el plano de lo eterno a través de estas diez dimensiones que la Cábala profundizará durante dos milenios. Se produce también una identificación entre la Torá y el Árbol de la Vida. La Torá oculta, preexistente en Dios, se despliega a partir de las *sefirot* superiores hasta llegar a la Torá oral que se manifiesta en la décima *sefirot* (*shekiná-malkuth*).

a. Las diez *sefirot* y el Árbol de la Vida

Para los cabalistas de la Edad Media, las *sefirot* se convierten en las diez emanaciones de Dios desplegadas en el Árbol de la Vida. Han pasado por un proceso de abstracción y de interiorización en un contexto en el que no hay una referencia política para Israel y donde ha desaparecido la autoridad sociopolítica, al ser un pueblo en exilio. Las *sefirot* describen un proceso cosmogónico. Son emanaciones o potencias divinas —concebibles también como centros de vida— que descienden desde el plano divino y se distribuyen en otros tres planos (intelectual, ético y material).⁵² Las diez *sefirot* se pueden considerar según las dos perspectivas que hemos abordado desde el comienzo: proviniendo del centro, constituyen y manifiestan la *Qabod*, la majestad y gloria divinas, el principio trascendente e increado, mientras que proviniendo desde la circunferencia, representan la ascensión por el Árbol de la Vida y la constitución de Adam Kadmon, el «Hombre Primordial», es decir, el principio inmanente y el mundo creado. Estos planos están constituidos por dos polaridades complementarias que interactúan entre sí, una suave y misericordiosa (a la derecha) y otra dura y severa (a la izquierda):



1. *kether* (corona); 2. *hochmah* (sabiduría); 3. *binah* (inteligencia); 4. *heded* (amor);
5. *gueburah* (juicio); 6. *tifereth* (o *rahamin*) (compasión, armonía, belleza);
7. *netzah* (resistencia); 8. *hod* (majestad); 9. *yesod* fuerza procreadora (masculina);

10. *shekiná* (o *malkuth*) fuente de la vida (femenina)

Esta distribución es macrocósmica y objetiva. Cuando se refiere al ser humano, microcósmico y subjetivo, el lado derecho pasa a ser el izquierdo y viceversa. El proceso creador de Dios es descendente, mientras que el impulso reintegrador del ser humano es ascendente. Este retorno se realiza mediante una purificación moral y una intensificación espiritual. El recorrido de ascenso hacia el centro es universal y particular a la vez. Universal porque se trata de cualidades que ha de adquirir todo ser humano, y particular porque deben ser recreadas mediante la singularidad de cada uno. Al partir del arraigo en el mundo material (*shekiná* o *malkuth*), se asume la fuerza creadora sexual (*yesod*), para adquirir la consistencia del yo personal a través de dos cualidades: majestad (*hod*) y resistencia (*netzah*); en *tifereth* (armonía; o *rahamin*, compasión) se alcanza un punto de serenidad y equilibrio para seguir ascendiendo por las emociones (*gueburah*) y luego por el amor (*heded*); se prosigue por el conocimiento intelectual (*binah*), para alcanzar la sabiduría (*hochmah*) y finalmente se alcanza la reintegración en el plano divino (*kether*). Esta unión de lo superior con lo inferior se llama *yechidut*. Más allá de *Kether* está el Infinito (*Ein Sof*) que se adentra en el centro del círculo.

b. Dimensión mística del alefato

El recorrido del Árbol de la Vida se combina con la interpretación mística de las letras. Cada una tiene un valor numérico con un significado que ha de ser desvelado, así como su grafía es expresión de un contenido oculto. Las letras no se pueden tomar por separado, sino que constituyen una unidad de significado. Del mismo modo que las *sefirot* están unidas por el flujo ascendente y descendente que recorre los distintos planos y niveles, haciendo que todas las dimensiones estén interrelacionadas y sean interdependientes, así también las letras del alfabeto configuran una lengua y su escritura es inteligible por medio de sus combinaciones. Cada dimensión opera en las demás, así como en cada palabra aparecen letras de las otras. Recordemos que el plano en el que nos hallamos no es el de la

mera forma captable por los sentidos o por la razón lineal, sino que es el plano de la incandescencia y del simbolismo de carácter mítico-místico-sagrado, que se convierte en el camino de ascenso desde la base (*shekiná-malkuth*) hasta la cumbre (*kether*), para reintegrarse en *Alef*.

El simbolismo de *Alef* (א), la primera letra, que en hebreo es impronunciable, tiene una gran densidad interpretativa. Dice *El Zohar*: «Su barra superior simboliza el misterio del Pensamiento Supremo; por encima, un trazo en diagonal simboliza el firmamento superior».⁵³ En la Cábala se distingue radicalmente entre el mundo de *Alef* y el mundo de *Bet*. Siendo impronunciable, *Alef* es la única letra real. Las demás son derivaciones dimensionales de las contracciones de *Alef*. El mundo de *Alef* es propiamente *Ein Sof*, el Infinito, el centro del círculo. Por ello se transcribe con un solo punto. Al salir de *Alef* se entra en el mundo de *Bet* y del resto del alefato. *Bet* (ב) se escribe abierta hacia la izquierda, mira siempre hacia el futuro del texto y del mundo, un futuro que se abre a través de diferentes caminos. La Torá comienza con la letra *Bet* porque pertenece al mundo de las manifestaciones. A partir de ella se desciende por las diez *sefirot* hasta *shekiná*, que es el plano material, el último nivel, la circunferencia que circunda al círculo.

El alefato también está en relación con el tetragrama יהוה (YHWH), el No-Nombre de Dios, ese «Yo soy» o «yo soy el que seré» transmitido a Moisés en la teofanía del Sinaí (Éx 3,14). La combinación de las diez *sefirot* con las veintidós letras, así como las combinaciones de *Alef* y *Bet* con las demás letras contiene el secreto de cada criatura y de cada palabra que emanan del único Nombre.⁵⁴ Las cuatro letras están compuestas por tres

consonantes: Y (י), H (ה) y V (ו), que se corresponden con el Nombre poderoso, sagrado e impronunciable de Dios.⁵⁵ La tradición cabalística considera que la Torá es un tejido de los nombres de Dios que derivan del Tetragrama. Se lee en *El Zohar*:

Todas las letras del alefato están unidas unas a otras y forman en sus múltiples combinaciones los distintos nombres sagrados. Unas están ocultas y otras son visibles. Tres veces al día vuelan por el aire y el Tetragrámaton (יהוה) es visible durante una hora y media. Inmediatamente aparece el nombre de doce letras, siendo visible por una hora, no más. Entonces aparece el nombre de las veintiocho letras, que están coronadas y permanecen visibles durante una hora y media. Inmediatamente aparecen los nombres sagrados de veinticinco letras, visibles por una

hora y tres segundos. Enseguida aparecen las cuarenta y dos letras [...]. Pero nadie capta el sentido, excepto el Mesías. Este nombre permanece visible durante dos horas y veinticinco segundos. El Nombre inefable de setenta y dos letras (valor numérico de **יְהוָה**) es el que aparece en el aire una hora y media. Todos estos nombres son solo visibles una vez al día, mientras que las letras del alefato y sus diversas combinaciones son visibles tres veces al día.⁵⁶

Nos hallamos en una atmósfera muy particular que solo es inteligible desde el interior del judaísmo y que solo es compartible desde sus presupuestos. Por otro lado, dice el texto: «Nadie capta el sentido excepto el Mesías». Se trata de un conocimiento que pertenece al siguiente nivel.

4.3. *Jesucristo en el cristianismo*

En el cristianismo, el equivalente al valor místico de las letras de la Torá es el nombre y el rostro de Cristo. En su imagen y en su nombre se concentra la vía de acceso al centro: «Él es la imagen visible del Dios invisible» (Col 1,19).

4.3.1. El acontecimiento pascual

La transición entre el nivel de los sentidos y el ámbito de lo místico-simbólico sucede históricamente en la vía cristiana a través del acontecimiento pascual. Los relatos se sitúan en el plano imaginal, donde la manifestación de lo inefable o incandescente toma formas que se hallan en el tránsito entre las imágenes sensibles —el Jesús de carne y hueso que habían conocido los discípulos— y las abstracciones del Logos increado o del Cristo cósmico que veremos en el tercer círculo. El Resucitado es y no es el mismo que el Jesús histórico. Tiene y no tiene la misma identidad. Así se refleja en los pasajes del Nuevo Testamento que recogen sus *apariciones*. El término preciso que aparece en los evangelios es *ophthe*, «se mostró», en aoristo pasivo.⁵⁷ Con ello se quiere resaltar que tales experiencias no pueden reducirse a un fenómeno subjetivo, sino que se trata de *presenciaciones* que provienen de otro plano, las cuales, al mismo tiempo, son recibidas por la memoria y por la capacidad cognitiva que pertenecen al plano precedente. A un cambio de manifestación le corresponde un cambio de percepción. Insistimos una vez más en que lo propio de la irrupción del mundo imaginal es unificar las percepciones sensoriales, las resonancias emocionales y las

comprensiones racionales del primer plano para elevarlas de nivel. Los relatos de apariciones de Cristo a sus discípulos muestran que lo reconocen y no lo reconocen al mismo tiempo, porque son experiencias de tránsito entre niveles de realidad que se corresponden con planos diferentes de percepción. Veamos algunos pasajes:

Los once discípulos fueron a Galilea al monte donde Jesús los había citado. Al verlo se postraron ante él, aunque algunos dudaban. (Mt 28,16-17)

Después se apareció por el camino, con aspecto diferente, a dos de ellos que iban a un pueblo. (Mc 16,12)

Recostado en la mesa con ellos, tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo ofreció. Entonces se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció. (Lc 24,30-31)

Mientras hablaban, se presentó Jesús en medio y les dijo:

—Paz con vosotros.

Se asustaron y, despavoridos, pensaban que era un fantasma. (Lc 24,36-37)

Estaba ya amaneciendo cuando Jesús se presentó en la orilla, aunque los discípulos no se dieron cuenta de que era él. (Jn 21,4)

Al registrar estas vacilaciones en el reconocimiento de Jesús tras su muerte, los evangelios transmiten la complejidad de este cambio de nivel, que requiere unos nuevos sensores cognitivos ligados a la transformación de quienes perciben. Se da una apertura de su centro afectivo-cognitivo. Pero aun cuando se ha producido, persiste la tendencia a retroceder a estadios anteriores. El pasaje del encuentro de Jesús con María Magdalena es paradigmático. Tras una primera aparición angélica que no la satisface ni consuela, se le muestra Jesús, el cual le pregunta:

—¿Por qué lloras, mujer? ¿A quién buscas?

Tomándolo por el hortelano, le dijo ella:

—Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, que yo lo cogeré.

Jesús le dijo:

—¡María!

Ella se volvió y exclamó en su lengua:

—¡Señor mío! (Jn 20,15-16)

María lo tiene ante sí pero no puede identificarlo porque lo busca con sus

categorías antiguas, prepascuales. Cuando finalmente lo hace, trata de retenerlo. Jesús le responde: «No me toques» (Jn 20,17), para que no lo reduzca a la forma anterior que conocía de él. Este nuevo plano todavía se mueve en el reino de las formas, pero trasciende las categorías espacio-temporales ordinarias. Esto permite anacronías y dislocaciones de los distintos pasajes según cada evangelio, cuyo orden no coincide entre ellos: elementos postpascuales están presentados en tiempo prepascual y a la inversa (las diversas pescas milagrosas, las tempestades en el lago, la multiplicación de los panes, etc.). El Evangelio de Juan, el más simbólico de los cuatro, es el que se permite las mayores licencias.

4.3.2. Traslaciones y concentración simbólicas

En torno a Cristo crucificado y resucitado se ha desarrollado a lo largo de estos dos mil años toda una constelación de símbolos. Se le ha representado como rey, niño, pastor, siervo, piedra angular, sol, árbol, vid, montaña, cordero, pelícano, etc. Pero de lo que se trata aquí no es de referirnos a imágenes *construidas*, sino a las *recibidas*. El valor icónico en este plano no es doctrinal o catequético —estaríamos en el primer nivel—, sino que radica en considerar que estamos ante trasposiciones simbólicas de algo más elevado que se manifiesta a través de ellas. Surgen en cada contexto a partir del imaginario personal y colectivo disponible para recibirlas, así como son interpretadas a partir del contexto cultural y epocal.

Los primeros símbolos fueron tomados del legado judío. Una de las primeras imágenes es la del Hijo del Hombre, que aparece en Daniel y en otros textos judíos sobre el Mesías: «Desde ahora vais a ver cómo este Hombre toma asiento a la derecha del Todopoderoso y cómo viene sobre las nubes del cielo» (Dn 7,13 y Sal 110,1).⁵⁸ La ubicación a la derecha de Dios responde a los ritos de entronización de los antiguos reyes, los cuales solían sentarse a la derecha de la estatua del dios de la nación, para indicar que eran su representante ante el pueblo. La expresión aplicada a Jesús como el Hijo del Hombre aparece setenta veces en el Nuevo Testamento.⁵⁹ En el Evangelio de Mateo, su autoproclamación como Hijo de Dios durante el juicio ante el Sanedrín (Mt 26,64) es lo que provoca su condena a muerte. La imagen de Cristo sentado a la derecha de Dios aparece explícitamente en

el momento del apedreamiento de Esteban, el primer mártir por la causa de Jesús:

Oyendo sus palabras se recomían por dentro y rechinaban los dientes contra él. Pero Esteban, que estaba lleno de Espíritu Santo, fijó la mirada en el cielo, vio la gloria de Dios y a Jesús de pie a la derecha de Dios, y dijo:

—Estoy contemplando el cielo abierto y al Hombre de pie a la derecha de Dios.

Dando un grito estentóreo, se taparon los oídos y, todos a una, se abalanzaron sobre él, lo empujaron fuera de la ciudad y se pusieron a apedrearlo. (Hch 7,54-57)

Este texto expresa como el imaginario precedente ha quedado incorporado y a la vez desplazado. En este relato se produce un cruce de figuras en torno al ser que está sentado a la derecha del trono de Dios: evoca al Metatrón en la mística de la Merkabá, al Hijo del Hombre de la visión de Ezequiel, al Adam Kadmon que recogerá la Cábala, todo ello integrado en una nueva revelación-manifestación, Jesucristo.

Otro ejemplo de cómo una nueva religión supone la recreación del imaginario precedente lo hallamos de nuevo en torno a Cristo y a las figuras de los cuatro vivientes. En el capítulo cuarto del Apocalipsis se evoca la imagen del trono de Ezequiel (Ez 1,16-28), con la diferencia de que aquí aparece un cordero, el Cordero degollado que abre los sellos del libro de la vida, ante el cual los cuatro vivientes, la asamblea de los veinticuatro ancianos y todas las criaturas del cielo y de la tierra se postran. En esta escena hallamos una densa concentración de símbolos y arquetipos. La figura central que está sentada en el trono (evocación de la mística de la Merkabá) y el cordero se superponen, hasta el punto de que en el último capítulo del Apocalipsis no queda clara la diferencia entre Dios y el Cordero, entre Dios y el Señor Jesús (Ap 21). Esta identificación marca la especificidad del *pisteuma* cristiano.

Otra de las traslaciones ocurre en torno a los cuatro vivientes, los tetramorfos: de seres primordiales pasan a convertirse en los cuatro evangelistas. Esta reidentificación es poderosa porque convierte a los evangelistas en intérpretes o mensajeros del que está sentado en el trono (o a la derecha del trono) de Dios. Los cuatro animales se remontan a la antigua Mesopotamia y se encuentran en los monumentales toros asirios/persas denominados *Kirubi*, que están conformados por cabeza de hombre, cuerpo de león, patas de toro y alas de águila. Estas cuatro figuras

tienen relación con el número cuatro, que evoca múltiples asociaciones: expresa la orientación en el espacio, los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire), la organización de la vida según las cuatro regiones del mundo con sus cuatro guardianes sobrenaturales, que están situados en los cuatro ángulos del mundo y por ello también son quienes sostienen el cielo: Sed, equivalía al Toro; Lammassu a Leo; Ustur a Acuario y Nattig al águila. También están en relación con los cuatro dioses de la antigua Mesopotamia: Marduk, el toro alado; Jergal, el león alado; Nauru, el alumbrador de las fuentes con figura humana y Ninurta, el águila. Las cuatro figuras forman una cruz, llamada «cruz fija» en la astrología porque está formada por los llamados signos fijos: tauro, leo, acuario (representado como hombre o ángel) y escorpio (representado como águila). Cuanto más antiguo es el origen de las imágenes, mayor es su carácter totémico: su forma es la expresión de una presencia que tiene la fuerza y el significado intrínsecos a esa manifestación.

En la iconografía cristiana, las cuatro figuras arquetipales son desplazadas hacia cada uno de los evangelistas en función del comienzo de cada relato. El ángel con aspecto humano es asignado a Mateo porque inicia su evangelio con la genealogía de Jesús, enfatizando con ello su dimensión humana. El león designa a Marcos porque su evangelio empieza presentando a Jesús en el desierto, donde habrá de enfrentarse a las tentaciones del diablo y requiere la fuerza del león para no sucumbir. El buey —o toro— está asociado a Lucas porque su texto se abre con el relato de Zacarías, padre de Juan Bautista, oficiando en el templo, en el cual se ofrecían sacrificios de bueyes y terneros; también porque Cristo es presentado como víctima y sacerdote del nuevo templo que es él mismo. Por otro lado, el toro o el buey representan al animal más poderoso de los pueblos ganaderos, símbolo de fuerza, de vitalidad y de fertilidad, pero también de mansedumbre. El águila se vincula a Juan por los vuelos teológicos y místicos del texto, donde se presenta la naturaleza divina de Jesús en su doble movimiento de descenso encarnatorio y ascenso glorioso.

4.3.3. Cristo en las experiencias visionarias

Con la experiencia de san Pablo camino de Damasco se inician las

manifestaciones pospascuales de Cristo a quienes no lo conocieron en vida.⁶⁰ Además de esta primera irrupción crística, Pablo menciona otras experiencias que se pueden poner en relación con la mística de la Merkabá que ya hemos visto:

Sé de un hombre, el cual hace catorce años —si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al tercer cielo y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. ¿Con el cuerpo o sin el cuerpo? ¿Qué sé yo? Dios lo sabe. (2 Cor 12,2-4)

Si bien en el plano histórico —la periferia exterior del círculo— cada año que transcurre se aleja de la vida de Jesús de Nazaret, en el plano que nos hallamos no hay mayor contemporaneidad para los que vivieron con él que para el resto de los humanos a lo largo de estos dos mil años, como escribió Søren Kierkegaard.⁶¹ Gregorio Palamás, monje del Monte Athos en el siglo XIV, expresaba del siguiente modo el fenómeno de las visiones internas, el paso de la imagen exterior a la interior:

¿Cómo no iluminaría [Cristo] a los que están en comunión con el rayo divino de su cuerpo que está en nosotros, iluminándoles su ser tal como iluminó el cuerpo de los discípulos en el Tabor? Ya que ese cuerpo, fuente de la luz y de la gracia, no estaba todavía unido a nuestro cuerpo; iluminaba desde fuera a los que se acercaban dignamente y les enviaba la iluminación al alma por medio de los ojos sensibles; pero hoy, porque está unido a nosotros y existe en nosotros, ilumina el alma desde el interior.⁶²

Cada generación es coetánea de Cristo y por ello se han producido multitud de experiencias de *presenciación* en el plano del *mundo imaginal*. Tales visiones tienen una gran densidad simbólica, a la vez que son portadoras de contenidos revelatorios porque proceden de un plano donde la imagen, la presencia y el significado son inseparables e inagotables. En algunos místicos, las experiencias visionarias son el medio a través del cual profundizan el contenido de la fe y avanzan hacia el centro, donde se extinguirá la imagen. Ejemplos de ello son Hildegarda de Bingen, Hadewich de Amberes, Juliana de Norwich, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola y tantos otros.

En Hildegarda, benedictina del siglo XII, destaca la grandiosidad de las imágenes.⁶³ Sus obras más importantes son descripciones e interpretaciones de las visiones que tuvo a lo largo de su vida. En *Scivias* («Conoce tus caminos») se recogen veintiséis experiencias visionarias referidas a Dios, a Cristo, al universo, al ser humano, al mundo y a la Iglesia, mientras que *El*

libro de las obras divinas es de carácter más cosmológico, y describe el despliegue de la acción de Dios sobre la creación a través de múltiples escenas.⁶⁴ En estas visiones se mezclan elementos arquetípicos (montañas, castillos, ríos, mares, llamas, etc.) con otros epocales (villas, jerarquías civiles y religiosas, etc.). Todo ello está organizado en composiciones de carácter ascendente y descendente que permiten estructurar el imaginario personal y colectivo gracias a la fuerza de la visión. En concreto, Hildegarda tiene diversas visiones de Cristo como Hombre Primordial. Veamos la primera:

Miré hacia el Oriente y entonces allí vi una piedra de un solo bloque, de anchura y altura colosales; de hierro su color, flotaba sobre ella una nube blanca y, encima de esta, había un trono real, redondo, en el que se sentaba un Ser viviente, inmenso en la luz de una prodigiosa gloria, y de una claridad tal, que no pude verlo con nitidez; tenía en su pecho una masa cenagosa de limo negro, cuyo tamaño era como del corazón de un hombre grande, rodeado de piedras preciosas y de perlas.

Y aquel Ser luminoso sentado en el trono irradiaba un inmenso círculo dorado como la alborada, cuya amplitud no pude abarcar, que girando desde el Oriente hacia el Aquilón, el Occidente y el Mediodía, regresaba de nuevo al Oriente, hacia el Ser luminoso, y no tenía fin. Este círculo estaba a tal altura de la tierra, que me era imposible captarla; dimanaba de él un formidable fulgor: haces con los colores de la piedra, el acero, el fuego, y se expandía por doquier, según su magnitud: arriba, a las cumbres del cielo, y abajo, a las honduras de las simas, así que no pude verle límites.⁶⁵

Con estos símbolos universales —una piedra gigante, una nube, un trono, los cuatro puntos cardinales, el fuego, el metal— en torno a la figura central de un Ser viviente refulgente, nos hallamos ante visiones semejantes a las de Ezequiel y la mística hebrea de la Merkabá, en la que aparece el Hombre Primordial. Con elementos también arquetípicos (el huevo cósmico y mandálico) el Hombre Primordial aparece de nuevo en otra de sus visiones:

Miré y vi un gran monte de color de hierro. En su cima se sentaba un ser tan resplandeciente de luz que su resplandor me cegaba. En cada uno de sus costados se extendía una dulce sombra semejante a un ala de anchura y largura prodigiosas. Ante él, al mismo pie del monte, se alzaba una imagen llena de ojos todo alrededor, en la que me era imposible discernir forma humana alguna, por aquellos ojos; y delante de ella estaba la imagen de un niño, ataviado con una túnica pálida, pero con calzado blanco; sobre su cabeza descendía una claridad tan intensa, procedente de Aquel que estaba sentado en la cima del monte, que no fui capaz de mirar su rostro. Pero del que se sentaba en la cima del monte comenzaron a brotar multitud de centellas con vida propia, que revoloteaban muy suavemente alrededor de estas imágenes. Y en el mismo monte había pequeñas ventanas por las que asomaban cabezas humanas, pálidas unas y blancas otras.⁶⁶

La fuerza de una visión radica en su carácter abierto y polisémico. Lo que se le muestra a Hildegarda refleja los tres niveles que rigen nuestro ensayo: en el más elevado se sitúa el ser resplandeciente; en el nivel inferior, al pie de la montaña, aparece una figura humana llena de ojos que está aprendiendo a ver, y frente a ella, en el plano intermedio, aparece la imagen de una criatura que recibe la luz que emana de la figura que se halla en la cima del monte. Lo pleno-elevado es el origen emanatorio (propio del tercer nivel); lo incipiente-emergente se halla en el plano inferior (propio del ámbito de los sentidos, representado por los ojos); entre ambos está el testigo (el niño vestido con la túnica blanca), que es la criatura que nace como fruto de ese ver y de ese entender que se producen en el plano imaginal. La montaña con múltiples ventanas expresa tanto la simultaneidad de niveles espirituales del alma como de los distintos seres humanos. En el *Libro de las obras divinas* se describe una visión que también es muy significativa por la jerarquización de planos que aparecen:

Vi como en el medio del aire astral una imagen hermosa y prodigiosa en el misterio de Dios, similar a una forma de hombre, cuyo rostro era de tan gran belleza y resplandor, que yo no podía más fácilmente fijar mis ojos en el sol que en esa imagen; y un círculo amplio y de color áureo rodeaba la cabeza de ese rostro. Y en ese mismo círculo, sobre esta misma cabeza, aparecía otro rostro como de hombre viejo, cuyo mentón y barba tocaban la coronilla de esta cabeza.⁶⁷

De nuevo se distinguen tres planos: el rostro de un anciano por encima del rostro de varón; la figura humana en el centro y la irradiación de su resplandor que se expande por todo el círculo. La visión prosigue describiendo más detalles de la figura central. La *pisteusis* cristiana de Hildegarda hace que identifique tales figuras como representaciones de Dios Padre y de Dios Hijo. La primera imagen (Cristo) le habla, y entre otras cosas le dice:

Todas las cosas que tienen vida resplandecen por mí y soy resplandor de vida en la eternidad que no ha comenzado ni tendrá fin; y la vida misma es Dios, moviéndose y obrando.⁶⁸

Resuenan aquí las palabras del Apocalipsis: «Yo soy alfa y omega, el primero y el último, el principio y el fin» (Ap 22,13). El contenido de esta visión responde al tercer círculo y a un atisbo del centro, en tanto que, por un lado, Cristo adquiere dimensiones cósmicas («no podía fijar mis ojos en

el sol de esa imagen») y por encima de él se insinúa las facciones del Anciano primordial, el Ser anterior al Hijo e inmanifiesto si no fuera porque es su engendrador. Cuando hay Hijo, aparece el Padre. Sin Hijo —la forma— no es posible manifestar el origen de lo que no tiene forma y que es el dador de todas las formas.

La experiencia visionaria de Juliana de Norwich, ermitaña inglesa del siglo xv, también es significativa. Durante toda una noche y una mañana recibió una sucesión de imágenes que comenzaron por la visión del rostro ensangrentado de Cristo y se fueron trasformando en escenas fundamentales de la fe cristiana. A lo largo de toda su vida fue desgranando y meditando este recorrido, lo que la convirtió en una teóloga de gran profundidad. Marcada por el contexto social del vasallaje medieval, una de las imágenes más extensas que recibió fue la relación entre un señor y su siervo. Esta visión le sirvió para comprender de un modo nuevo la relación entre Dios, el ser humano y la mediación de Cristo entre ambos. Vio que el señor enviaba a su siervo para cumplir una misión. El siervo partía raudo y diligente para complacerle, pero se caía dañándose gravemente. A partir de esta imagen, a lo largo de catorce capítulos (caps. 51-65), Juliana va comprendiendo de un modo nuevo el mito de la caída original del ser humano, su estado de exilio y la redención de Cristo. Entiende que Cristo es un segundo siervo que va a rescatar al siervo caído, a la vez que es este siervo que se identifica con nuestra caída para revelarnos que, en verdad, no hemos caído. El siervo que retorna tras su caída vuelve revestido de majestad y comprende que la misión que había recibido era la de rescatarse a sí mismo. En la experiencia de este encargo-caída-rescate, el ser humano se completa a sí mismo. Comienza como siervo y regresa como hijo, es decir, del mismo linaje de su señor. En cierto pasaje se lee esta afirmación: «A los ojos de Dios no caemos. Y a nuestros ojos no nos mantenemos de pie».⁶⁹ Esta doble perspectiva (absoluta y relativa) muestra el valor cognitivo de la experiencia visionaria. Juliana no hubiera sido jamás capaz de comprender los misterios de la fe sin estas imágenes. Otro de los temas importantes de sus visiones es la captación de Cristo como madre. Como mujer que es, la imagen de Cristo queda feminizada:

Con semblante bondadoso, nuestro buen Señor miró hacia su costado abierto y lo contempló con alegría; con su dulce mirada atrajo el entendimiento de su criatura hacia el interior por la

misma herida; y allí le reveló un hermoso y deleitable lugar, lo bastante amplio para toda la humanidad que será salvada y descansará en la paz y en el amor. Con ello me trajo a la memoria la sangre y el agua que derramó por amor.⁷⁰

Su sensibilidad femenina hace que la herida del costado se transforme en útero. El dolor de la cruz es el dolor del parto de una madre: «Por el eterno designio presciente de la santísima Trinidad, quiso que la segunda Persona se convirtiera en nuestra madre».⁷¹ Esto no impide que Juliana también perciba a Cristo con toda su majestad masculina, manifestada con los rasgos propios de la época:

Nuestro buen Señor abrió mi ojo espiritual y me mostró mi alma en el centro de mi corazón. La vi tan grande como si fuera una ciudadela infinita, un reino bienaventurado; y tal como la vi comprendí que es una ciudad maravillosa. En el centro de esa ciudad se halla nuestro Señor Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, una persona apuesta y alta, obispo supremo, rey solemne, señor honorable. Le vi espléndidamente vestido. Se sienta erguido en el centro del alma, en paz y en reposo, y gobierna y guarda el cielo y la tierra y todo lo que es.⁷²

El modo que tiene Juliana de identificar o de describir la imagen de Cristo como hombre arquetípico se adecua a las categorías que tenía disponibles: «supremo Obispo», «el más solemne Rey», «el más digno Señor». No puede sustraerse de su imaginario disponible, pero ese imaginario no solo no es impedimento para transmitir su experiencia —de plenitud y de unión y con el ser divino—, sino que es su cauce para que suceda. Por otro lado, no percibe estas imágenes fuera de sí, sino «dentro de mi corazón». Juliana tuvo esta visión hacia el final de una larga secuencia de imágenes y escenas. A lo largo de quince revelaciones se produjo un proceso de interiorización. Lo que al comienzo *veía fuera* al final se halla *dentro*. A medida que profundiza su experiencia va pasando del segundo círculo al tercero:

Después de esto el Señor se me mostró y me pareció más glorioso de lo que nunca había visto antes. Y aprendí que nuestra alma no tendrá nunca descanso hasta que se una a él, reconociendo que él es plenitud de alegría, de intimidad y de cortesía, de felicidad y vida verdadera. Una y otra vez nuestro Señor dijo: «Yo soy, yo soy, yo soy el Altísimo. Yo soy aquel al que sirves. Yo soy aquel al que deseas ardientemente. Yo soy aquel al que anhelas. Yo soy aquel al que pretendes. Yo soy todo. Yo soy aquel que la santa Iglesia enseña y predica. Yo soy aquel que antes se mostró a ti».⁷³

Estas palabras, que van del yo separado a la participación en el Yo total y esencial («Yo soy»), nos introducen en el tercer ámbito que veremos más

adelante. Las experiencias visionarias de Hadewich de Amberes, beguina del siglo XIII, son del mismo orden. Escribe a propósito de una de ellas:

Se presentó de nuevo ante mí ese Rostro de indecible belleza. Se me apareció como un gran río de fuego, más ancho y profundo que el mar.⁷⁴

Fuego, río y mar son de nuevo imágenes arquetípicas que se abren al infinito a partir del rostro concreto de Cristo, punto de partida del *pisteuma* cristiano. Hadewich describe otra experiencia en la que se da un desdoblamiento de su ser a través de un ser angélico que le dice:

Date cuenta de que ahora estoy en una unión con tu Amado, y tú eres la amada, amada como yo. Estos cielos perfectos que ves son tuyos y míos. Y lo que viste como dos reinos asolados eran nuestras dos humanidades antes de alcanzar su madurez. Yo maduré antes. Sin embargo, permanecemos iguales. Yo llegué ayer a mi reino y tú maduraste después. Sin embargo, permanecemos iguales. Y ella crecerá hoy plenamente y mañana entrará contigo en su reino, y con todo permanecemos iguales.⁷⁵

Esta forma angélica se le manifiesta para expresar que hay dos dimensiones —o tiempos internos— en ella: uno en el que está plenificada (el «ya sí») y otro en proceso (el «todavía no»). Cristo es el término del recorrido, donde se consuma la unión. Así ha sido vivido por múltiples místicos y místicas a lo largo de dos mil años de cristiandad. Los ejemplos que podríamos seguir poniendo son inacabables. Destaco la experiencia de estigmatización de Francisco de Asís, que se produjo ante la visión de Cristo crucificado.⁷⁶ También podemos mencionar las experiencias de Ignacio de Loyola, el cual narra en su *Autobiografía* que tuvo frecuentes visiones de Cristo a lo largo de su vida.⁷⁷ Algunas veces lo percibía de forma más antropomórfica y otra de forma más abstracta: «Veía con los ojos interiores la humanidad de Cristo y la figura, que le parecía que era como un cuerpo blanco, no muy grande ni muy pequeño, mas no veía ninguna distinción de miembros»;⁷⁸ durante su peregrinación a Jerusalén «se le aparecía muchas veces nuestro Señor [...]; le parecía que veía una cosa redonda y grande, como si fuese de oro».⁷⁹ Años después, a la entrada de Roma tiene la llamada *visión de la Storta*, donde vio o sintió cómo el Padre lo ponía con su Hijo, el cual se le representaba como cargando una cruz.⁸⁰ En su *Diario Espiritual* registra unas experiencias en las que la humanidad de Jesús hace de mediación respecto de la Trinidad, la cual pertenece al plano siguiente.⁸¹

Teresa de Jesús también tuvo experiencias visionarias significativas. En algunos pasajes de su autobiografía explica detalladamente los matices de ese *ver*:

Al cabo de dos años que andaba con esta oración mía [...] me acaeció esto: estando un día en oración, vi junto a mí o sentí, por mejor decir, que ni con los ojos del cuerpo ni del alma vi nada, mas parecíame que estaba junto a mí Cristo y veía ser él el que me hablaba, a mi parecer. Yo, como estaba ignorantísima de que podía haber semejante visión, tuve gran temor al principio. Y no hacía sino llorar, aunque al decirme una sola palabra para asegurarme, quedaba como solía, quieta y con regalo y sin temor alguno. Me parecía que Jesucristo andaba siempre a mi lado. Como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; pero sentía muy claramente que estaba siempre a mi lado derecho y que era testigo de todo lo que yo hacía. Cada vez que me recogía o no estuviera muy distraída, no podía ignorar que estaba junto a mí.⁸²

Esta experiencia la tuvo hacia el año 1560, cuando ya llevaba dos años en una vida interior más intensa. Su vacilación en decir «vi» o «sentí» para expresar su vivencia también se halla en Ignacio de Loyola. Teresa distingue tres tipos de visiones: las corporales,⁸³ las imaginarias, que son percibidas mediante «los ojos del alma»;⁸⁴ y las visiones intelectuales, que están en el límite de la no-forma o de la no-visión y son portadoras inequívocas de una Presencia, como la que acabamos de mencionar. En esta gradación podemos reconocer el recorrido de los tres círculos: el corporal, el imaginario y el espiritual.

Acercándonos en el tiempo, merece que nos detengamos en la experiencia visionaria de Manuel García Morente (1886-1942), filósofo kantiano de tendencia agnóstica hasta poco antes de ese momento. Él mismo la narra detalladamente en un *Memorial* escrito en 1940, tres años después del acontecimiento. Tenía 51 años cuando sucedió. Era la noche del 29 o 30 de abril de 1937. Se hallaba precariamente instalado en París y en estado de desolación por la guerra civil que sucedía en España. Sin embargo, había entrado en un período meditativo en el que se sentía gozosamente identificado con el Dios del deísmo después de años de agnosticismo. Estaba abierto a ese «Dios en el que se piensa, al que no se reza». Meditaba en estas cosas mientras escuchaba una pieza de Berlioz titulada *L'enfance du Christ*. Entonces sucedió lo que sigue:⁸⁵

Cuando terminó la pieza, cerré la radio para no perturbar el estado de deliciosa paz en que esa música me había sumergido y por mi mente empezaron a desfilar, sin que yo pudiera oponerles resistencia, imágenes de la niñez de Cristo. Le vi en la imaginación caminando de la mano de la

Virgen o sentado en un banquillo y mirando con grandes ojos atónitos a san José y a María. Seguí representándome otros períodos de la vida del Señor: el perdón que concede a la mujer adúltera, la Magdalena lavando y secando con sus cabellos los pies del Salvador, Jesús atado a la columna, el Cireneo ayudando al Señor a llevar la cruz, las santas mujeres al pie de la cruz.

Después de esta primera secuencia de imágenes más concretas y descriptivas le suceden otras de mayor significado y amplitud:

Y así, poco a poco, se fue agrandando en mi alma la visión de Cristo hombre clavado en la cruz, en una eminencia dominando un paisaje de inmensidad, una infinita llanura pululante de hombres, mujeres y niños sobre los cuales se extendían los brazos de nuestro Señor crucificado. Y los brazos de Cristo crecían, crecían y parecían abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor. Y la cruz subía, subía hasta el cielo y llenaba todo el ámbito y tras ella también subían muchos, muchos hombres y mujeres y niños. Subían todos, ninguno se quedaba atrás, solo yo clavado en el suelo veía desaparecer en lo alto a Cristo rodeado por el enjambre inacabable de los que subían con él. Solo me veía a mí mismo en aquel paisaje ya desierto, arrodillado y con los ojos puestos en lo alto viendo desvanecerse los últimos resplandores de aquella gloria infinita que se alejaba de mí [...].

Tras esta segunda secuencia de imágenes mucho más amplias que las anteriores siente que algo ha cambiado dentro de él. Se pone de rodillas y trata de balbucir algunas oraciones. Apenas llega a recomponer el Padrenuestro. Y prosigue:

En el reloj de la pared sonaron las doce de la noche. La noche estaba serena y muy clara. En mi alma reinaba una paz extraordinaria. Aquí hay un hueco en mis recuerdos tan minuciosos. Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que me despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en ese mismo momento, sin tardar. Me puse de pie tembloroso y abrí de par en par la ventana.

Entonces sucede algo todavía más inesperado:

Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él, yo no lo veía, no lo oía, yo no lo tocaba, pero Él estaba allí.

Esta experiencia trasciende los sentidos y las formas, lo cual no hace disminuir, sino intensificar la sensación de una Presencia y la claridad de su identidad:

En la habitación no había más luz que la de una lámpara eléctrica diminuta. Yo no veía nada, no

oía nada, no tocaba nada, no tenía la menor sensación, pero Él estaba allí. Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía. Percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en el que estoy escribiendo y las letras, negro sobre blanco, que estoy trazando [...]. No sé cuanto tiempo permanecí inmóvil y como hipnotizado ante su presencia. Sí sé que no me atreví a moverme y que hubiera deseado que todo aquello —Él allí— durara eternamente, porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo que nada es comparable al deleite sobrenatural que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa. ¿Cuándo terminó la estancia de Él allí? Tampoco lo sé. Terminó. En un instante desapareció. Una milésima de segundo antes estaba allí y yo le percibía y me sentía inundado de ese gozo sobrehumano que he dicho. Una milésima de segundo después, ya no estaba Él allí.⁸⁶

Las fases de esta experiencia expresan perfectamente los tres niveles del plano imaginal que hemos desglosado. La vivencia es suscitada por una mediación externa y física: la audición de una melodía, que activa en García Morente el depósito imaginario disponible por la cultura a la que pertenece, aunque no fuera explícitamente creyente. A partir de este estímulo que activa su imaginación, aparece una sucesión de imágenes que proviene del marco (*pisteuma*) cristiano al que remotamente pertenece. Ello le permite acceder a un segundo nivel de la experiencia en el que las escenas se van agrandando hasta adquirir en la cruz unas dimensiones cósmicas (el plano imaginario-arquetípico). Y de allí accede a un tercer momento en el que ya no hay ninguna imagen, palabra ni nada tangible, sino que se trata de la percepción de una Presencia que procede de más allá del mundo imaginal. La imagen precede a la Presencia y cuando hay Presencia ya no es necesaria la imagen.

Todavía podemos ilustrar con otro ejemplo cómo la experiencia visionaria de cada persona está relacionada con el depósito de imágenes culturales y religiosas del marco al que pertenece. Nos trasladamos a un contexto muy diferente. Se trata del testimonio de un anciano amerindio cristiano que relata una visión tenida durante su adolescencia:

Siendo ya un muchacho, me puse enfermo y me quedé parálítico durante seis años. Apenas me podía arrastrar. Un día pedí que me llevaran a la montaña y me quedé allí solo. Oí una voz que me decía: «Sube y espabílate». Empecé a subir como pude y cada vez que me paraba, la voz me urgía. Cuando, agotado, sentí que no podía avanzar más, apareció un hombre muy alto. Tenía por lo menos cinco metros. Se quitó su vestido y vi sus costados blancos. Detrás vi sus pulmones y su corazón, un corazón que latía con ritmo potente. Me dijo que era el hijo del Gran Espíritu. Para mí, que soy cristiano, solo se podía tratar de Cristo. Me arrojé a sus pies y grité: «¡Ayúdame y reza por mí!». Me levantó y me hizo aprender de memoria una oración. Después me dijo: «Ahora, si quieres, puedes saltar». No me atrevía a creerlo, pero tomé todo el impulso

del que era capaz y salté tres veces. Así me curé.⁸⁷

Nótese la mezcla de referentes: el anciano menciona al Gran Espíritu, el *Wakan Tanka* de los indios norteamericanos, a la vez que percibe una presencia antropomórfica que identifica como su hijo. En las religiones amerindias del norte, *Wakan Tanka* no tiene propiamente hijos. Aquí se da tal manifestación como punto de encuentro entre dos tradiciones. El tamaño de cinco metros de la figura expresa la sensación de estar ante una presencia poderosa. La reflexión del anciano es clara: «Para mí, que soy cristiano, solo se podía tratar de Cristo». Se trata de la correlación *pisteusispisteuma* y también de la constatación de que solo conocemos re-conociendo. Por otro lado, los efectos sanadores de la experiencia muestran que nos hallamos ante una manifestación del mundo imaginal y no ante un fenómeno meramente intrapsíquico.

4.3.4. María en las experiencias visionarias

En las Iglesias católica y ortodoxa la figura de María tiene un papel preponderante. Ha actuado como compensador femenino (*anima*) frente a la masculinización (*animus*) de la imagen de Dios. Desde una lectura arquetipal, María de Nazaret representa el eterno femenino, en cuanto que virgen y madre. Al conjugarse en ella ambas cosas hace que tal paradoja reduplique su carácter simbólico y casi la divinice, puesto que es humanamente imposible que se den ambas cosas a la vez. En *La Divina Comedia* el eterno femenino aparece reflejado en diversos planos. Dante es acompañado por Virgilio en su recorrido por el Infierno y el Purgatorio; al llegar a la puerta del Paraíso es sustituido por Beatriz, su amada, la cual lo acompaña desde la entrada del Paraíso hasta el último círculo, donde aparecerá lo Virgen María y Beatriz se retirará. Dante y Beatriz representan el plano inferior y ascendente del *animus* y el *anima*; cuando llegan al centro, se muestra la Virgen María, la cual representa el plano superior del *anima*, puerta para el encuentro con Cristo, el *animus* superior. La Virgen María es arquetipo plenificado de feminidad y maternidad, que se conjuga con el arquetipo masculino plenificado de Cristo: «Oh Virgen Madre, Hija de tu Hijo».⁸⁸ En este único verso aparecen dos paradojas: una madre que es virgen —o una virgen que es madre— y que es hija de su propio hijo. Tres

arquetipos están unidos en uno: madre, virgen e hija. Faltaría un cuarto: la novia-esposa. En algunas tradiciones heterodoxas o esotéricas ese cuarto arquetipo está asociado a la figura de María Magdalena. En la tradición oficial-exterior, la novia-esposa está representada por la Iglesia como esposa de Cristo, preludio de la humanidad transfigurada. María es la humanidad nueva individualizada y anticipada, lo cual está expresado en los dogmas de la inmaculada concepción y de su ascensión al cielo. Su estado de pureza original que ha preservado hasta el final la convierte en madre, esposa e hija de Aquel que se desposa con ella, el cual la engendra a la vez que es engendrado por ella. María es la anticipación de la plenitud de la humanidad transfigurada que, a su vez, es el Cuerpo místico de Cristo. Este cuerpo cósmico y escatológico es la humanidad nueva individualizada en María. La objeción que se puede hacer a esta interpretación arquetípica es que elimina el carácter personal e irrepetible de aquel a quien se le aplica.

A lo largo de los siglos de cristiandad se han producido diversas mariofanías, las cuales se intensificaron durante el siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Si bien están asociadas a la devoción popular y tradicional, llama la atención la experiencia visionaria de Angela Volpini, nacida en 1940 en un pueblecito del centro de Italia. Ninguna vidente se ha esforzado como ella por interpretar con claves contemporáneas las apariciones que tuvo a lo largo de nueve años (desde los 7 hasta los 16 años de edad). Volpini, sin salir del marco cristiano en cuya fe se autocomprende, se sustrae de la interpretación tradicionalista. Este es el relato de su primera experiencia, narrado cuarenta y tres años más tarde:

Estábamos un pequeño grupo de niñas sentadas en círculo en el campo. De repente sentí que una persona me tomaba bajo los brazos por detrás de la espalda y que me levantaba hasta tenerme en brazos con el rostro hacia delante. Pensé que era mi madre, pero sentí un cuerpo alto y delgado reflejado. «No, no es mi madre. Ella es más bien pequeña y redonda; debe ser mi tía, que es alta y delgada». Con no excesiva sorpresa giro la cabeza para ver el rostro de quien, además de tomarme en brazos, me había también besado los cabellos. Estaba convencida de encontrarme cara a cara con mi tía y, en cambio, me encuentro frente a un rostro de mujer bellissimo, dulcísimo y desconocido. Su rostro rozaba el mío. Me alejo para verlo mejor y era verdaderamente el rostro de una mujer desconocida, pero tan bella, que dentro de mí, y no sé si también fuera de mí, di un grito de maravilla. Sí, esta mujer era bellissima, dulcísima. Su cuerpo sinuoso, cálido, sus brazos me sostenían tiernamente, y mis ojos estaban atónitos al contemplar tal maravilla.⁸⁹

A continuación introduce un comentario que ya es una interpretación:

Comprendía que el rostro de esta mujer, que me tenía en brazos, era el rostro de la plenitud humana, mi rostro, el rostro de cada ser humano. Era la meta de la vida humana, era la posibilidad humana, era aquello que daba sentido y significado a cada existencia humana, era la alegría del Creador. Y aun más. Este rostro, que yo reconocía tan precisa e infinitamente, tanto en el mío como en el de todos los hombres, representaba todo esto, pero la realidad personal de aquel rostro era el de María, Madre de Jesús. Y esta comunicación avanzaba todavía, en todas direcciones. El rostro de María, Madre de Jesús, me comunicaba qué quiere decir ser Madre de Jesús y qué había hecho para llegar a serlo. Era como si me dijese: «Aquello que tú has visto antes de reconocermé —la plenitud de la humanidad, tu rostro en la plenitud de mi rostro— es lo que yo he concebido como imagen de la naturaleza humana, comenzando por mí».[90](#)

Concluye el relato del siguiente modo:

De esta visión brotaba una realidad distinta de la que conocemos habitualmente. Era como si yo viese cada cosa en su posibilidad, y, dado que mi elección era de amor, veía todas las posibilidades de los hombres de la historia dinámicamente evolucionada hacia la plenitud y la felicidad [...]. Lo que he comprendido es inagotable.[91](#)

El testimonio de Angela Volpini es singular porque, por un lado, quienes viven tales experiencias no suelen tener la capacidad ni el interés de interpretarlas con el lenguaje contemporáneo; y por otro, porque quienes tienen la capacidad interpretativa y especulativa para analizarlas no las han vivido personalmente. La reflexión de Volpini transforma lo que podría quedarse en un mero fenómeno visionario-devocional en un depósito de revelación en el que es posible descubrir la plenitud que reside en el ser humano. María revela la humanidad transfigurada, la humanidad que ha alcanzado la completitud. Que una sencilla hija de campesinos pueda haber llegado a tan altas convicciones y reflexiones teológicas es signo, una vez más, del potencial cognitivo y transformativo del mundo imaginal, el cual no solo es portador de significados, sino también de Presencias que contienen un fondo inagotable de significados. A través de visión cristiana (*pisteuma* al que pertenece) Angela Volpini accede a la totalidad.

4.4. *El imaginario en el islam*

En este segundo círculo hay que considerar tres elementos: la realidad angélica propia de las religiones semíticas, Muhammad como profeta arquetípico y la dimensión mística de las letras del Corán. Haremos también una breve mención del arquetipo femenino representado por algunas

mujeres.

4.4.1. La figura angélica

En el mundo islámico, como en el judaísmo y, en parte, en el cristianismo, los ángeles (*malaika*) son, por excelencia, los habitantes del mundo intermedio. Entre ellos, el ángel principal es Gabriel. Por medio de él se transmite el Corán, así como en la tradición cristiana es el mediador de la concepción de María. En ambos casos hace de mensajero de una fuente más alta. La mención del ángel Gabriel aparece, explícita o implícitamente, trece veces en el Corán.⁹² Según la tradición musulmana, fue Waraqa, un primo cristiano de Jadiya, la primera mujer del Profeta, quien identificó como Gabriel a esa *presencia* que habló a Muhammad por primera vez en las cuevas de Hira. Una vez más constatamos que el marco cultural-religioso permite la interpretación de la forma. Sin identificación e interpretación no cabe asumir la manifestación. En hebreo *Gabri-el* significa «fuerza de Dios»; de modo semejante, en árabe, *Yibril* contiene la raíz semántica Y-B-R, que significa «potencia», «poder», «fuerza». Ello explica la contundencia de las primeras revelaciones, según se describe en algunos *hadices*:

Se le acercó un ángel y le dijo:

—¡Recita! [o: ¡Lee!].

Él respondió:

—No sé recitar [o: No sé leer].

Entonces me agarró y me sacudió hasta que retomé las fuerzas. Después me dejó y me dijo:

—¡Recita! [o: ¡Lee!].

Respondí:

—No sé recitar [o: No sé leer].

Me agarró y me sacudió por segunda vez, hasta que retomé las fuerzas. Después me dejó y me dijo:

—Recita [Lee] en el nombre de tu Señor, que ha creado. Que ha creado al hombre de un coágulo de sangre. ¡Recita! Porque tu Señor es el más generoso. (Corán 96,3)⁹³

La exigencia y la urgencia de recitar o leer (difícil traducción del verbo *igra*) por parte del ángel son puestas en contraste en el mismo texto con el impulso generoso de Dios de darse a conocer. El deseo divino de revelarse pasa por esta recitación (*qu'ran*, corán) que tiene el carácter de un descendimiento (*anzala*). La revelación (procedente del tercer círculo) toma

cuerpo en el primer círculo (la palabra audible del Profeta) a través del mundo intermedio del ángel:

Lo hemos hecho *descender* la Noche del Destino.
¿Qué te hará entender lo que es la Noche del Destino?
La Noche del Destino es mejor que mil meses.
Los ángeles y el espíritu [el ángel Gabriel] *descienden* en ella,
con permiso de su Señor, con un decreto para cada cosa.
Noche de paz que dura hasta la aurora. (Cor 97,1-5)

La garantía de veracidad de este mensaje y de estas palabras radica en la fuente de la que provienen. No se trata de una invención elaborada en el plano terrenal:

¡Vuestro compañero no anda descarriado ni descaminado!
No habla por vicio.
Es una *revelación* que le ha sido *revelada*
que le ha enseñado un ángel vigoroso, poderoso e incommovible.
Estaba en el horizonte más elevado.
Luego se acercó y quedó suspendido.
Habiéndose colocado a la distancia de dos tiros de arco o menos.
Inspiró a su siervo lo que le *reveló*.
El corazón de Muhammad no engaña acerca de lo que vio.
¿Dudaréis de él por lo que ve? (Corán 53,1-9)

Retomando la expresión de Henry Corbin, esta experiencia de revelación no está situada, sino que es *situativa*. Abre un nuevo ámbito de conocimiento y de conciencia. Rumi expresa en un poema lo que implicó la irrupción angélica en María (Maryam), madre de Jesús, escena que es muy venerada en el islam y a la que el Corán dedica la sura 19:

Ante la aparición de una belleza sobrehumana,
ante esta Forma que florece del suelo como una rosa,
como Imagen que levanta la cabeza sobre el secreto del corazón.

Ante mi Forma visible, huyes a lo invisible...
En verdad, mi hogar y mi morada están en lo Invisible...
¡Oh Maryam! Mira bien, pues soy una Forma difícil de percibir.
Soy luna nueva e Imagen en el corazón.

Cuando una Imagen llega a tu corazón y allí se aposenta,
en vano tratarás de huir; la Imagen quedará en ti,
a menos que sea Imagen vaga y sin sustancia

que se desploma y desvanece como aurora embustera.
Pero yo soy semejante a la verdadera aurora,
yo soy la luz de tu Señor.

Pues ninguna noche merodea en torno a mi día...
Te refugias de mí en Dios.
Yo soy desde toda la eternidad la Imagen del único Refugio.
Yo soy el Refugio que a menudo fue tu liberación.
Te refugias de mí y yo soy el Refugio.⁹⁴

El poema entrelaza la visión exterior con la imagen interior, a la vez que identifica al ángel con Dios. Por tanto, esa misma imagen, que es externa e interna, es el mismo Dios manifestado como una imagen asumible por ella. María queda sobrepasada por esta teofanía y la teme. Pero el ángel la tranquiliza diciéndole que no puede esconderse ante su aparición, tal como no puede retroceder ante sí misma. La imagen que se le muestra es la expresión de su ser interior, es la «imagen que levanta la cabeza sobre el secreto del corazón». Es decir, un ángel —todo ángel— es la manifestación del propio corazón en el corazón. Siendo interna, esta presencia la trasciende: «Yo soy la luz de tu Señor». De este modo, la figura angélica se manifiesta como el encuentro entre los dos mundos. Permanecerá para siempre en ella la huella y el fruto de esta aparición. No será efímera, sino duradera y fecunda. Este será el sello de su autenticidad.

Además de Gabriel, en el Corán aparece con frecuencia la mención de los ángeles en plural (*malaika*), seres de luz de naturaleza ingrávida, habitantes del mundo invisible. Propiamente significan «capacidades» de Dios en las criaturas, el espacio intermedio entre la Unidad esencial de Allah y la pluralidad de la existencia.⁹⁵ Normalmente el término se traduce como «mensajeros», que es lo que significa la palabra griega *angelós*. Como todo lo que se halla en este plano, podemos estar ante una proyección infantilizante o bien ante una manifestación personificante de mundos o planos más elevados.

En contraposición con el mundo angélico, como una especie de mundo intermedio invertido, están los *jinn* (los «genios»), una versión ancestral y popular del inframundo.⁹⁶ Se trata de un nombre colectivo que designa una muchedumbre de fuerzas telúricas no individualizadas. El nombre deriva de la raíz árabe *jnn*, «cubrir», «envolver», «invisibilizar», raíz independiente del término latino *genius*, el cual deriva de *generar*.⁹⁷ Los *jinn* (a veces

también *junnun* o *ginna*) aparecen mencionados con una cierta frecuencia en el Corán:⁹⁸ «Están hechos de fuego y de viento ardiente» (15,27), «de un fuego muy puro» (55,15), se distinguen del ser humano, «que ha sido hecho de barro fácil de modelar» (15,28); a veces son identificados con los demonios (38,37); otras, son reprobados porque confunden al ser humano al igualarlos a Dios (6,100); en otras ocasiones, son seres obedientes y están al servicio de causas nobles, a las órdenes de Salomón (27,39 y 34,12); en un pasaje incluso se hacen presentes para escuchar la recitación del Corán y se convierten a Allah (46,29-31). En el imaginario árabe, los *jinn* están organizados en clanes y tribus, como los beduinos, con sus reyes y jerarcas y establecen alianzas con los humanos. En general, son maléficos, aunque también pueden ser benéficos, ya que pueden inspirar a los poetas y a los adivinos. Según la interpretación del arabista sirio Joseph Chelhod, «el concepto de ángel sería el fruto de una lenta evolución que habría conducido a los *jinn* hasta el mundo celeste. A pesar de la distinción que nos esforzamos por establecer entre las dos entidades, parecen provenir de un fondo común, hasta el punto que forzar el análisis nos llevaría a la confusión».⁹⁹ La influencia judeocristiana habría separado estas dos figuras, acabando por identificar a los *jinn* con los demonios, cuando no era así en la mentalidad animista de los pueblos nómadas preislámicos.

4.4.2. Muhammad como arquetipo de los profetas

Corresponde en este segundo círculo desarrollar el potencial simbólico, mítico y místico de los acontecimientos de la vida de Muhammad. En su experiencia profética se puede reconocer el punto de encuentro del movimiento descendente de la revelación con el ascendente de la conciencia al abrirse al contenido de tal revelación. Mientras que el trayecto descendente se asocia a la Noche del Destino, en la que se conmemora la primera comunicación divina al Profeta a través del ángel Gabriel, el impulso ascendente está simbolizado y concentrado en otra noche (nueve años después, hacia el 619, un año antes de la hégira), en la que se evoca el viaje nocturno de Muhammad desde La Meca a Jerusalén y después al cielo. Allí Muhammad ve imágenes del otro Mundo, fundamentales para la fundación de la nueva religión. La oración (*salat*), con sus precisos

movimientos y postraciones, procede de lo que *allí* vio. El contenido místico de esta experiencia es expresado con el lenguaje mítico de un viaje. Extrañamente, este episodio apenas es mencionado en el Corán (17,1 y 53,10-12), pero ha sido muy desarrollado por la tradición, particularmente entre los círculos sufíes. Evoca el arrebató nocturno de Ezequiel a Jerusalén (Ez 8,3) y el ascenso de Jacob por la escala que vio en sueños en Bethel (Gn 28,12); asimismo, tiene semejanzas con las narraciones del *Primer Libro de Henoc* y con la ascensión de Pablo al tercer cielo (2 Cor 12,2-4). Todo ello podría estar relacionado con la mística de la Merkabá del judaísmo, en la que se habla del ascenso por los siete cielos, moradas o palacios (*hekalot*).¹⁰⁰ Los textos coránicos lo expresan así:

Alabado sea quien hizo viajar a su siervo, por la noche,
desde la mezquita sagrada hasta la Mezquita más remota,
aquella cuyo entorno hemos bendecido,
para hacerle ver parte de nuestras aleyas.
Cierto, él es el oyente, el clarividente. (Corán 17,1)

Los epítetos de *oyente* y *clarividente* hacen referencia a dos procesos cognitivos complementarios: el oído, vinculado a la palabra y a la comprensión de los significados de los sonidos, y la vista, asociada a las formas y a la comprensión de los símbolos y de las imágenes.

Cierto, lo ha visto descender otra vez
junto al azufaifo de al-Muntaha;
A su lado está el jardín de al-Mawa,
cuando cubría el azufaifo lo que le cubría.
La mirada de Muhammad no se desvió ni se desbordó;
vio la mayor parte de las aleyas de su Señor. (Corán 53,10-18)

El azufaifo es un árbol espinoso de poca altura con ramas zigzagueantes que da un fruto pequeño comestible.¹⁰¹ La concreción de este dato espacial contrasta con la intangibilidad y desmesura de la experiencia. Es precisamente la conciencia clara de esta ubicación, la lucidez en el plano de lo sensible, lo que acredita su experiencia de lo intangible. Aunque las interpretaciones difieren. Según unas, al-Muntaha y el jardín de al-Mawa son lugares cercanos a La Meca; según otras, se refieren a lugares del paraíso situados en el séptimo cielo. Un plano no anula al otro, sino que lo requiere y se apoya en él para ascender por la escala de los seres hasta el

núcleo de la realidad. Se accede por las puertas del mundo sensible. De aquí la referencia al azufaifo y otros topónimos. Desde La Meca Muhammad se desplaza a Jerusalén y desde allí asciende a las más altas esferas del cielo, término en que se mezcla lo mítico-espacial con un estado místico sin espacio. *Allá* recibe diversas visiones y conocimientos, luego desciende de nuevo a Jerusalén y regresa a La Meca. La Mezquita de la Roca situada en la explanada del antiguo templo de Jerusalén conmemora esta experiencia del Profeta. Con este ascenso al cielo desde Jerusalén Muhammad sería legitimado frente a judíos y cristianos, a la vez que los superaría.

El desplazamiento de La Meca a Jerusalén lo hace a lomos de un corcel alado, el enigmático Buraq (de la raíz *BaRaQa*, «resplandecer», «relampaguear», de donde procede el término que se traduce por «bendición»). El caballo volador tiene elementos de los dos planos: el cuerpo denso de la tierra y la ingravidez del mundo espiritual. Desde Jerusalén, ciudad mediadora de ambos mundos por excelencia, el Profeta es conducido al cielo por Gabriel, el ángel de la revelación, a través de un ascenso en siete planos. Se trata del acceso hacia el centro a través del radio (*pisteuma*) islámico. Aparecerán los elementos propios de su cosmovisión. En el primer cielo le reciben muchos ángeles y Adán, es decir, mediadores del mundo intermedio, así como el primer ser humano; en el segundo aparecen Jesús y Juan el Bautista, que son los profetas cronológicamente más cercanos a Muhammad; en el tercero se encuentra con José y Salomón, intérpretes de las visiones y de la sabiduría divina; en el cuarto, con Moisés y su hermana Miriam, que tienen que ver con la recepción de la Torá y con el éxodo, experiencia que Muhammad vivirá al cabo de un año con la hégira (la huida de La Meca); en el quinto cielo salen a su encuentro Ismael e Isaac, donde se hermanan la tradición islámica y la judía; en el sexto, aparecen Elías y Noé, remontándose a los grandes cataclismos cuando los humanos son infieles a Dios; en el séptimo, deslumbrado ante un nuevo coro de ángeles, encuentra en medio de ellos al más grande de los profetas según el islam, Abraham, quien es considerado el fiel y el siervo de Dios por excelencia (*hanif*), en el cual convergen los demás profetas. Este lo recibe y entonces vuelve a aparecer el azufaifo del desierto, ahora en un plano superior, en el extremo del horizonte visible, hacia donde es conducido. Por dos veces el azufaifo indica un cambio de nivel. El llamado azufaifo del Confín (Corán 53,14) está cubierto de la luz divina y allí se

encuentra con el ángel Gabriel, con el cual establecen el número de veces que se habrá de realizar la *salat*. El Profeta vio a los ángeles hacer esta oración durante la ascensión celeste. Gabriel propone a Muhammad que la comunidad islámica la realice cincuenta veces al día, lo cual al Profeta le parece excesivo; el ángel la rebaja a diez y finalmente queda en cinco. Tal es el origen que la tradición islámica otorga a esos cinco momentos de cada jornada que convoca a toda la comunidad y, de alguna manera, a toda la humanidad y a todo el cosmos.

Según la misma tradición, Muhammad también vio que de las raíces del azufaifo manaban cuatro ríos: dos exteriores —el Nilo y el Éufrates— y dos interiores, en el Jardín del Paraíso. En la simbología de Ibn ‘Arabi, los dos ríos exteriores se convierten en interiores y los identifica con los cuatro ríos prometidos en el Corán para los creyentes que lleguen al paraíso: de agua (para cubrir la necesidad), leche (para alimentar), miel (para deleitar) y vino (para provocar el éxtasis). Se corresponden también con los textos sagrados revelados a la humanidad. Los cuatro ríos constituyen un solo río, que es el Metatexto o la Matriz del Libro del que se habla en el Corán. El primero y mayor es el Corán revelado, que resulta ser también la realidad interior de Muhammad. Los otros tres afluentes que surgen del gran río y regresan a él son la Torá, los Salmos y los Evangelios.

Esta ascensión mística del Profeta lo convierte en el modelo y arquetipo de los creyentes. La figura histórica de Muhammad se reviste de caracteres mítico-místicos. Existen varios hadices que le atribuyen este carácter metahistórico: «Yo soy todos los profetas» y «Yo soy el primer Adán, Noé, Moisés y Jesús».¹⁰² En el tercer nivel Muhammad se convertirá en el Hombre Universal (*al-Insan al-Kamil*). Ibn ‘Arabi lo visualiza de muchas maneras. En uno de sus escritos describe al Profeta rodeado por los cuatro primeros califas y por Jesús:

Le vi en ese Mundo [Imaginal], soberano, inaccesible, protegido de las miradas, ayudado y asistido; los Enviados estaban junto a él en fila, su comunidad —«que es la mejor de las comunidades» (Corán 3,106)— le rodeaba; los ángeles de la dominación estaban alrededor de su estación, y los ángeles engendrados por los actos de los hombres estaban alienados delante de él. El Verídico (Abu Bakú) estaba sentado a su derecha sublime; el Discriminador (Umar) a su izquierda; el Sello (Jesús) estaba en cuclillas delante de él, contándole la historia de la Mujer, mientras Alí interpretaba las palabras del Sello en su lengua, y el poseedor de las dos luces (Utman), revestido del manto de su pudor, estaba delante de él a su manera.¹⁰³

En otro pasaje, el místico murciano deja muy claro el rango del Profeta, conforme al *pisteuma* islámico:

Entre los santos de la comunidad de Muhammad, paz y felicidad sobre él, los Reunidos del estado de los profetas, puede haber algún heredero de la doctrina de Moisés; pero la hereda por la luz de Muhammad, no por la luz de Moisés. Su creencia procede de Muhammad, lo mismo que la de Moisés era de Muhammad. Algunas veces, cuando va a morir un santo, parece que invoca a Jesús o a Moisés. La gente corriente y los que no tienen conocimiento piensan que se ha hecho judío o cristiano, puesto que recurre a estos profetas en el momento de su muerte. Pero esto se debe a la fuerza del conocimiento que caracteriza su situación. El *qutb*, sin embargo, pertenece directamente al corazón de Muhammad [...]. Debes saber que Muhammad (la paz y la bendición sobre él) es el que dio a todos los profetas y mensajeros su situación en el Mundo de los Espíritus hasta que se le dio un cuerpo.¹⁰⁴

Ibn ‘Arabi también tuvo su ascensión hasta el trono de Dios cuando se hallaba en Fez, en el año 1198.¹⁰⁵ Fue devuelto al mundo para transmitir este conocimiento. Dentro de la tradición sufí, este viaje a los cielos lo iguala, de alguna manera, con el Profeta. El patrón del viaje sirve para consagrar su autoridad profética. El orden de la aparición de los profetas que ve Ibn ‘Arabi en su ascensión no es exactamente el mismo que el de Muhammad. Coinciden los tres primeros (Adán en el primer cielo, Juan Bautista y Jesús en el segundo y José en el tercero) y Abraham en el último. Los encuentros están mucho más desarrollados en palabras y símbolos que en el relato del Corán. Por la riqueza simbólica que presenta, merece la pena ver con cierto detenimiento lo que Ibn ‘Arabi se va encontrando en cada cielo, planos que a su vez están relacionados con los diferentes planetas.

En el primer cielo —asociado a la luna— se encuentra con Adán, el cual le revela que todos los seres humanos están a la derecha de Dios, es decir, destinados a la felicidad eterna y que el castigo del infierno no es para siempre; para ello se basa en el Corán (7,156), según el cual la misericordia de Dios lo abraza todo.

En el segundo cielo, en la esfera de Mercurio, Ibn ‘Arabi dialoga con Jesús y con Juan Bautista. Jesús es el espíritu de Dios y Juan, la vida; dada la inseparabilidad entre espíritu y vida, Jesús y Juan permanecen siempre unidos. Jesús es, además, el patrón de la alquimia, porque integra la vía de la potenciación de la perfección que está presente en toda criatura con su poder de resucitar a los muertos y porque elimina la imperfección que

recubre la excelencia original sanando las enfermedades. Ambos poderes le han sido otorgados por Gabriel.^{[106](#)}

En el tercer cielo, en la esfera de Venus, Ibn ‘Arabi se encuentra con José, arquetipo de la belleza y depositario del conocimiento poético y de los sueños. Le aclara algunos versículos del Corán. Representa la esfera de la imaginación activa, ya que José ha recibido el excedente del barro con el que fue creado Adán, barro que es la materia prima del mundo imaginal.

En el cuarto cielo se encuentra con Idris, en la esfera del sol. Es saludado como «Herederero muhammadi» e Idris —profeta asociado a Enoc, a Elías y a la triple figura de Hermes— le habla de la renovación en cada instante de la creación, como respuesta a una cuestión planteada por Ibn ‘Arabi sobre la pluralidad de mundos. Se le dice que cualquier tentativa de definición de la realidad última es correcta desde el punto de vista de lo que incluye y que es falsa por lo que excluye. Es el corazón del cosmos y el centro supremo de la jerarquía espiritual donde reside el conocimiento de la revolución perpetua de las manifestaciones divinas en su infinita variedad de teofanías.

En el quinto cielo se encuentra con Aarón, en la esfera de Marte, mundo del temor, de la aflicción y de la cólera divina. Aarón le califica de «Herederero perfecto» y le explica que solo un conocimiento imperfecto de las teofanías ha llevado a algunos gnósticos a negar la realidad del mundo. Aquí se vuelve a encontrar con Juan el Bautista, como le sucedió también al Profeta al llegar a este cielo. Ibn ‘Arabi le pregunta:

—No te he visto a lo largo del camino, ¿hay algún otro sendero que conduzca a este lugar?

Me respondió:

—Cada persona tiene su propio sendero y nadie excepto ella lo recorre.

Le pregunté entonces:

—¿Dónde residen los diferentes senderos?

Me respondió:

—Llegan a ser a través del viaje mismo.^{[107](#)}

La realidad se desvela *realizándola*, no hay otro camino para ser que siendo. No hay otra revelación de Dios que el adentramiento en lo real.

En el sexto cielo, el de Júpiter, Ibn ‘Arabi entra en el reino del Amor celoso, el cual está custodiado por Moisés. Hablan sobre la experiencia de la visión de Dios sin velos, resolviendo el pasaje coránico donde se niega la posibilidad de tal visión (Corán 7,143). Moisés le dice que esta visión solo es posible si uno muere. También le dice que antes de esa experiencia él ya

veía a Dios continuamente, pero no lo sabía. La diferencia entre el sabio y la persona ordinaria es que el primero es consciente de lo que está viendo, mientras que la segunda no. Ibn ‘Arabi comenta: «No fue sino al despertar cuando supe que había visto a Dios. Por esta razón dije: “He vuelto a ti”, pues no retorné a nadie sino a Él».

Finalmente, el místico sufí penetra en el séptimo cielo, en la esfera de Saturno. Allí se encuentra con Abraham, el profeta más venerado, a quien se le aplica el epíteto de *hanif*, «fiel», «humilde», «sincero», que está apoyado contra la Kaaba celeste. Abraham le dice: «Estando presente con Dios en todo momento, haz que tu corazón sea como esta casa». Es la esfera de la serenidad y de la estabilidad, pero también puede ser una trampa si el viajero cree que ha llegado al término de su ascensión y que no le queda nada más por conocer.

Su camino prosigue hasta el Azufaifo del Límite, cubierto por una luz impenetrable como un gran árbol del que brota un caudaloso río que se despliega en tres caudales: la Torá, los Evangelios y el Corán, que a su vez se dividen en corrientes menores.¹⁰⁸ El Azufaifo marca el final de su ascensión, ya que aquí termina el mundo de la generación y de la corrupción. En las narraciones clásicas, el ángel Gabriel deja a Muhammad para que continúe solo su recorrido, y llega hasta el trono de Dios. Más allá del Trono desaparece toda forma y dimensión. La prosecución ya no se realiza en el plano imaginal, sino en la puramente inteligible. Nos hallamos en el último círculo y allá retomaremos el relato.

Alaoddawleh Semnani (siglo XIV), uno de los nombres más relevantes del sufismo iraní, hace otra interpretación de este ascenso, que a su vez se corresponde con una exégesis del Corán en siete niveles.¹⁰⁹ Cada nivel se corresponde con un órgano espiritual del ser humano, con siete colores y con los siete grandes profetas.

El primero se corresponde con la forma del cuerpo en su estado sutil, y está vinculado a la tiniebla; su color es un negro virando hacia el gris y está relacionado con Adán.

El segundo nivel se corresponde con el alma (*nafs*), y está relacionado con el color azul y con Noé.

El tercero se corresponde con el corazón (*qalb*) y está asociado al color rojo y a Abraham.

El cuarto está identificado con *sirr*, el «secreto», en el umbral de la supraconsciencia, relacionado con el color blanco y con Moisés.

El quinto se corresponde con el espíritu (*ruh*) y está asociado al color amarillo y a David.

El sexto es el *arcanum* (*khafi*), el cual marca el acceso al estado de los profetas (*nabí*), por el cual se recibe la asistencia y la inspiración del Espíritu Santo y está asociado a la *luz negra* —o negro luminoso— y a la persona de Jesús.

Por último, el Sello del ser (*haqqiya*), centro divino de la persona, órgano sutil del Verdadero Yo, el cual está asociado al color verde y a Muhammad. El embrión de tal Sello comenzó a formarse en el centro sutil del corazón, en el «Abraham de tu ser».

Este viaje no ha sido hecho hacia lo alto de un espacio mítico, sino hacia el interior del centro. Retomando las asignaciones de colores a los diferentes niveles, conviene aclarar que la luz negra o el negro luminoso asignado a Jesús no tiene nada que ver con el color negro del primer estadio, asociado con Adán. El primer negro evoca la oscuridad primigenia, sede de lo amorfo, de lo que todavía no se ha diferenciado. En cambio, la luminosidad negra del sexto cielo se refiere a las *tinieblas divinas* de las que han hablado muchos místicos de las tres religiones monoteístas y que están relacionadas con el carácter apofático de Dios. El hecho de que Jesús sea hallado en el sexto cielo y Muhammad en el séptimo es coherente con el *pisteuma* islámico. Un musulmán solo lo puede considerar en este orden y ello es lo que le hace musulmán. Por otro lado, el color verde que es asociado a este último nivel responde a que en tierras áridas y desérticas como las de Arabia el verde evoca inmediatamente la presencia de la vida. Esta traslación de significados es plenamente coherente, haciendo que sea considerado el más bello de los colores, esplendor de la esmeralda, el color «del secreto del Misterio de los misterios».

Semnani hace una sugerente interpretación sobre la fe cristiana en la

divinidad de Cristo.¹¹⁰ Considera que tiene el mismo peligro que la experiencia del sufí (y por extensión, que toda afirmación *advaita*): confundir la reabsorción de la realidad humana en la Divinidad con la absorción de Dios en la realidad humana.¹¹¹ La *kénosis* de Dios en la persona de Jesús requería de la *kénosis* de la humanidad de Jesús en Dios para que la identificación de Jesús como Hijo de Dios no fuera blasfema, tal como pareció al Sanedrín. Así les pareció porque no estaban desposeídos de sí, y no concebían a Dios como la máxima expresión del desposeimiento, sino como el máximo de poder. Lo mismo sucedió con Al-Hallaj. Su proclamación «Yo soy Dios» (*Ana'l-Haqq*) fue entendida por la ortodoxia musulmana como un delirio de apropiación en lugar de una confesión de su extinción (*fana*) en Dios. Con todo, Ibn 'Arabi consideraba que Al-Hallaj tenía que haber dicho: «Yo soy el secreto de Dios» (*Ana sirr al-Haqq*), es decir, «yo soy el pasaje paradójico, la oportunidad por la que Dios existe a través de mí, tanto como yo no puedo existir sin Él», el lugar de encuentro de las dos caras indivisibles de todo lo existente: una, hecha de luz y desvelamiento; la otra, de oscuridad que protege el Misterio con un velo de desconocimiento. Solo alcanzando la plena desapropiación (*fana*) se podrá dar paso al último estadio, de color verde como la vida. Asociar el *negro luminoso* con esta etapa implica desapropiar al místico de toda tentación de autoposesión y llevarlo, por *via negationis*, hasta la morada superior, «de forma que la naturaleza de su verdadero yo le sea revelada, no como un yo del que la divinidad sería el predicado, sino como órgano y lugar de la teofanía».¹¹² El peligro es que el yo haga su aparición en este sexto nivel. «Si el crecimiento espiritual no ha eliminado totalmente la embriaguez, es decir, las seducciones del subconsciente que corresponden al nivel de los dos primeros estadios, queda entonces activo un modo de percepción inferior y la trayectoria de Abraham corre el riesgo de quedar inacabada para siempre».¹¹³

En su viaje hasta el séptimo cielo, a los pies del trono de Dios, Ibn 'Arabi acaba transformándose en luz, lo cual le hace participar de la naturaleza muhammadiana, aspecto que veremos en el siguiente círculo:

Me convertí por entero en luz [...]. Luego Dios hizo descender sobre mí esta palabra: «Di: creemos en Dios y en lo que nos ha sido revelado, y en lo que ha sido revelado a Abraham, a Ismael, a Isaac, a Jacob, a las tribus de Israel y en lo que ha sido dado a Moisés y a Jesús» (Corán 3,84). Mediante este versículo (*aleyah*) me dio todas las aleyas [...]. En el transcurso de

este Viaje Nocturno, obtuve el significado de todos los Nombres divinos y vi que todos se referían a un solo Nombrado y a una Esencia única; ese Nombrado era el objeto de mi contemplación y tal Esencia era mi ser mismo. *Yo no había viajado nada más que en mí mismo y es hacia mí donde había sido guiado*; de ahí supe que yo era un servidor en estado puro, sin la menor huella de soberanía.¹¹⁴

Ibn ‘Arabi alcanza la estación muhammadí y accede al conocimiento de la realidad suprema, «donde lo par [la dualidad] y lo impar [el Uno] se reúnen. Él es y tú no eres [...]. Él se ve a sí mismo a través de sí mismo». Esto es lo que significan las palabras del Profeta: «He conocido a mi Señor a través de mi Señor». Con todo, este viaje nocturno hasta la fuente no es sino la mitad del recorrido. Hay que regresar a la vida para transmitir este conocimiento. Se trata del retorno al mercado de los cuadros del boyero de la tradición zen. Sin este retorno, el viaje queda inacabado. Tal es la diferencia que hace Ibn ‘Arabi entre el verdadero conocedor (*arif*) y el conocedor superficial (*alim*). Solo el primero tiene el conocimiento completo pero para ello debe transmitirlo a los demás. El místico murciano considera que el viaje de Muhammad al cielo ha de ser vivido por cada creyente.

4.4.3. La dimensión simbólica del Corán

El Corán como vehículo físico, con sus letras y su mensaje, adquiere en este plano un carácter simbólico-místico. Como en todas las tradiciones místicas, frente a una lectura exotérica (*zahir*), existe una interpretación esotérica (*batin*). Ibn ‘Arabi, en sus *Iluminaciones de La Meca* narra un sueño en el que vio a un joven que le decía: «Soy la Recitación [el Corán] y los siete versículos para que los repitas». Estos siete versículos son el comienzo del Corán. Son siete nombres divinos y también son siete estados espirituales provocados por estos siete versículos-Nombres.¹¹⁵

En la tradición sufí, la Ciencia de las Letras (*ilm al-huruf*) ha desarrollado una compleja interpretación del alfabeto (alifato) y de la grafía de las palabras. Según sus claves, el mundo no ha sido creado por la *alif* (ا), la primera de las letras, sino por *ba* (ب), la segunda. Las dos extremidades de la *ba* muestran la dualidad y la multiplicidad de las existencias contingentes. En este sentido, la *ba* se identifica con el Espíritu (*Ruh*). *Alif*, en su verticalidad, es la letra polar cuya forma es el eje según el cual se cumple la orden divina, mientras que la horizontalidad de la *ba* indica la

pasividad, la receptividad a esa orden creadora y multiplicadora.¹¹⁶ Dice un hadiz:

Todo lo que está en los libros revelados está en el Corán, y todo lo que está en el Corán está en la *Fatiha* [la primera sura compuesta de siete aleyas], y todo lo que está en la *Fatiha* está en *Bismi-Llahi-l-Rahmani-l-Rahim* [«en nombre de Dios, el clemente y el misericordioso»]. Y todo lo que está en *Bismi-Llahi-l-Rahmani-l-Rahim* está en la letra *ba*; que, a su vez, está contenida en el punto que hay debajo de ella.¹¹⁷

A su vez, las letras tienen un valor numérico. La ciencia de las letras consiste, entre otras operaciones, en sumar el valor numérico de las letras de una palabra y construir otras palabras dotadas del mismo valor numérico.¹¹⁸ Inicialmente, las letras eran veintidós, como en hebreo, pero después aumentaron a veintiocho. Su valor numérico se corresponde con la cifra mil a través de diferentes sumas y asociaciones. Existe también una polarización entre las catorce letras luminosas —o solares— y las catorce oscuras. Las solares se corresponden con las sílabas individuales que aparecen en el encabezamiento de veintinueve suras del Corán y que no tienen un sentido aparente. Ibn ‘Arabi afirma que el lenguaje es una comunidad de seres vivos en la que cada letra cumple una función específica.¹¹⁹ Un ejemplo del alcance simbólico de esta ciencia de las letras es el siguiente: *Ahmad* es uno de los nombres con los que se conoce al Profeta. Si a tal nombre se le borra la letra *mim* (m), cuya equivalencia numérica es 40, queda *Ahad*, que significa «el Uno único», esto es, Dios. La *mim* (m) simboliza la condición de criatura, así como la muerte, ya que la *mim* es su letra inicial también en árabe (*mawt*). El ejercicio de la muerte interior (*fana*) es el mismo que la gramática del vaciamiento, en el que hay que borrar toda huella del ego.¹²⁰

4.4.4. El arquetipo femenino

De alguna manera, el arquetipo femenino está representado en el islam por cinco mujeres. Las dos primeras son transhistóricas: Eva (*Hawwah*) y María (*Maryam*) de Nazaret, madre de Jesús. *Hawwah*, tanto en árabe como en hebreo significa «fuente de la vida». Como tal, su nombre no aparece en el Corán, sino únicamente en un hadiz.¹²¹ En cuanto a *Maryam*, ya hemos dicho que es considerada virgen y venerada como tal, modelo de humildad

y de la máxima discreción. En la sura 19 dedicada a ella se menciona su voto de silencio: «He hecho voto al Clemente de ayunar. Hoy no hablaré a ningún ser humano» (Corán 19,27). Este silencio permaneció en María el resto de su vida. En ella, lo femenino sin mediación de lo masculino es investido de una función creadora activa, a imagen de la sabiduría divina. «La relación entre Maryam y Jesús forman el antitipo de la relación de Eva con Adán». ¹²² Ibn ‘Arabi señala que Jesús y Eva son hermanos, mientras que Maryam y Adán son los padres. Maryam accede al rango de Adán y Jesús al de Eva. ¹²³ Ello es coherente con el *pisteuma* islámico, que difiere del cristiano. Las otras tres mujeres referenciales en el islam son históricas, y propiamente nos retrotraen al primer círculo: Fátima, hija única del Profeta y esposa de Alí, primo de Muhammad, cuarto califa y mártir; Jadiya, la primera esposa de Muhammad y madre de Fátima; y Aisha, su esposa preferida en los últimos años. Entre las tres conjugan la triple dimensión de la mujer como madre, hija y esposa.

Hemos de recurrir de nuevo a Ibn ‘Arabi para explicitar el simbolismo del arquetipo femenino. En el año 1201, a los 35 años de edad, tuvo su encuentro de carácter teofánico con la feminidad en La Meca. Allí conoció a Nizam («armonía»), una joven bellísima hija de un *sheik* persa:

Una noche estaba realizando el ritual de circunvalación de la Kaaba [...]. De pronto vinieron a mi mente unos versos. Los recité en voz alta lo suficiente como para que fueran oídos [...]. En cuanto acabé de recitarlos sentí un toque muy delicado de una mano sobre mi hombro. Me giré y me encontré ante la presencia de una joven, bella como una princesa descendiente de los griegos. Jamás había visto una mujer de rostro tan bello, más suave que todo hablar, más tierna que el mismo corazón. ¹²⁴

De algún modo, la Kaaba representa el recinto sagrado y uterino de la mujer, que Ibn ‘Arabi, como hombre, trataba de seducir. Lo femenino del lugar se transforma en lo femenino humano que le sale al encuentro para complementarlo y completarlo. En aquel momento le vinieron unos versos a la mente:

¡Ah! ¡Saber si ellas saben qué corazón han poseído!
¡Cómo querría saber mi corazón qué senderos de montaña
[han tomado!
¿Deberías creerlas sanas y salvas, o bien pensar que han perecido?
Los fieles de amor quedan perplejos en el amor, expuestos
[a todos los peligros. ¹²⁵

Esta irrupción lo trastornó e hizo que se replanteara sus ideas sobre el celibato, que había practicado hasta el momento. Acabó casándose y conoció el amor corporal. Escribió un extenso libro de poemas dedicado a Nizam, a la cual, llamándole *Sophia*, la convierte en mujer arquetipal, amada y amante. También escribió unas cartas de amor y sobre el amor:

Gentil y seductora, amada y familiar, de imponente belleza y excelsa majestad, fresca y luminosa, impregnada de un raro espíritu, de frente amplia, nariz aguileña, paso elegante y tersas mejillas, un jardín regado, ni tediosa ni aburrida, de grandes ojos y aspecto magnificante, de balanceantes caderas y delgado talle completamente blanco [...]. Su respiración exhala el almizcle más fino, su mano es generosa, sus párpados perfumados de ámbar, sus palabras amables y su boca deliciosa; es dócil y terca en el amor y siempre te pone a prueba; su recuerdo no te permite dormir, tomando el control de tus pensamientos, hechizándote con la mirada, derritiendo tu cuerpo y aniquilando tu espíritu.^{[126](#)}

Años más tarde Ibn 'Arabi hizo un comentario de estos poemas (*Taryuman*, «*El intérprete de los deseos*») para explicar su sentido místico, sin que por ello suprimiera la mediación física de Nizam. Aclara que en la conjunción de lo espiritual y de lo físico aparece la energía imaginativa o la imaginación creadora. Esto es lo que hace que la realidad invisible descienda hasta la imagen y, a la vez, que lo sensible se transmute elevándolo a lo sutil. Este doble movimiento propio de la unión imaginadora tomó para él forma de mujer como expresión de la Sofía divina.^{[127](#)}

4.5. Tradiciones hindúes

La diversidad de corrientes dentro del hinduismo hace que el mundo intermedio se difracte en una exuberancia que requiere muchas aclaraciones y matices. Los himnos védicos son cantos a los *deva*. Ananda K. Coomaraswamy sugiere que estas divinidades (que pueden llegar a más de tres mil) se acercan a la figura del ángel y que así debe ser traducido en las lenguas occidentales.^{[128](#)} Me permito no compartir por completo esta opinión, ya que los *deva* con frecuencia muestran una agitada personalidad psico-emotiva que no se corresponde con la serenidad del arquetipo angélico, sino más bien con la tumultuosidad de los dioses grecorromanos. La profusión de divinidades se traduce en una gran variedad de invocaciones y de prácticas devocionales para hacerlos propicios y

comunicarse con ellos, mediante ofrendas y peticiones, tanto de tipo material (para obtener prosperidad, buenas cosechas, fertilidad del ganado, salud, hijos, larga vida, etc.) como de orden espiritual (alcanzar la iluminación y la liberación del ciclo de las reencarnaciones). Estas invocaciones se corresponden con los *Ishtadevata*.

4.5.1. Los *Ishtadevata* y los avatares

El plano en el que ahora nos hallamos no es propiamente el afectivo-devocional, más acorde con el primer nivel, que organiza y convoca los movimientos de la sensibilidad y de los sentimientos, sino el arquetípico-simbólico, relacionado con el subconsciente y el transconsciente. Aquí es donde aparecen dos figuras que se superponen: los *Ishtadevata* y los avatares. Etimológicamente, el primer término significa «la divinidad deseada» y el segundo, «descendimiento» o «el que ha descendido». Como sucede entre las tradiciones aborígenes con los seres protectores,¹²⁹ el vínculo que se crea con estas manifestaciones no se elige, sino que se recibe:

La forma o Presencia de *Ishtadeva* aparece rebosante de vida, resplandeciente de consciencia. No somos nosotros los que estamos proyectando el *Ishtadeva*, sino que es el resplandor primordial del *Ishtadeva* el que nos proyecta a nosotros y a todos los fenómenos que llamamos universo. Es esta forma cognitiva arquetípica superior la que facilita la ascensión hasta que la conciencia se identifica con esa Forma y se llega a comprender que la Forma o la Presencia Divina es nuestro propio arquetipo, una imagen de nuestra naturaleza esencial.¹³⁰

El *Ishtadeva* no es solo una imagen mental, como podría ser un concepto o una fórmula matemática, que son fruto de la elaboración del pensamiento, sino que existe más allá de la mente, tal como hemos presentado el estatuto ontológico del mundo imaginal. Con todo, esta manifestación pasa a través de la configuración psíquica y mental del que la recibe. Dice el *Bhagavad-gita* en boca de Krishna:

Los fieles que creen en los dioses, van hacia los dioses;
los que temen los antepasados, van hacia los antepasados;
quienes rinden culto a los espíritus inferiores, se dirigen
[hacia ellos;
los que me veneran a mí, vienen hacia mí. (BG 9, 25)

De un modo semejante se expresa el *Bhagavata-purana*, un texto de rango inferior, pero muy popular:

Con el propósito de proteger a la tierra, a los sacerdotes, a los dioses, a los santos y a las escrituras y permitir a cada uno la realización exterior e interior de su ser, el Señor desciende en un cuerpo vivo.^{[131](#)}

El descendimiento de la divinidad en un cuerpo determinado se refiere a los avatares. Proceden de Vishnú, que es la manifestación de Dios como preservador. El simbolismo de las divinidades hindúes es complejo, y responde a una jerarquización que emana del Dios Trimurti («tres rostros»): Brahma, Vishnú y Shiva, a los cuales se les atribuye respectivamente la función creadora, preservadora y destructora-recreadora.^{[132](#)} *Brahma* proviene de la raíz *brahm*, «expansión». No hay que confundir Brahman con Brahma. El primero, con la terminación neutra de la «n», indica el Ser supremo y omniabarcante que pertenece al centro del círculo, mientras que Brahma sin «n» es un nombre masculino. Según un mito poco difundido, los tres dioses surgieron del huevo cósmico puesto por la diosa Ammavaru. El huevo cósmico corresponde al nivel de lo no-manifestado. Vimos en el primer círculo los posibles orígenes históricos de esta integración como un modo de armonizar el sustrato aborigen con el panteón ario. A cada *rostro* le corresponde su par femenino. Respectivamente: Saravasti, diosa del conocimiento; Lakshmi, diosa de la fortuna, y Shakti o Parvati, diosa terrible de la destrucción para que pueda haber recreación.

Los rasgos simbólicos de cada manifestación siguen unos patrones muy estrictos,^{[133](#)} lo cual permite el reconocimiento inmediato de la imagen:

Brahma suele representarse con cuatro cabezas con barba blanca (símbolo de la sabiduría), con cuatro brazos y con piel roja (o amarilla en las iconografías más modernas). Cada boca recita uno de los cuatro Veda. Las manos sostienen un recipiente de agua usado para crear la vida, un rosario de cuentas para llevar el registro del tiempo del universo, el texto de los Veda y una flor de loto. Va montado sobre un cisne con el que vuela por el universo. Este cisne (*jansa*) no debe confundirse con la encarnación de Vishnú en forma de cisne, también llamado Jansa.

Vishnú puede significar «omnipresente», «omnipenetrante» o también «trabajador». Se le representa habitualmente como un ser de forma humana con piel azul y con cuatro brazos: uno sostiene una flor de loto, cuyo aroma

da placer a los devotos *vaishnava*; otro sostiene un disco para degollar a los demonios; en otro tiene una caracola, cuyo sonido representaba en la India antigua la victoria después de matar a algún enemigo, y con el último sostiene una maza de oro para aplastar el cráneo de los demonios. Frecuentemente se le ve recostado sobre una flor de loto, con su consorte Lakshmi sentada sobre una de sus rodillas. En el pecho suele aparecer un rizo de vello blanco, signo de ser bienamado. Los *vaishnava* lo representan tumbado en dormición porque con sus sueños crea universos. Cuando despierta, monta en un águila, Garuda (de la raíz *gri*, «palabra»), que representa el Verbo alado. Tal es su vehículo. Como acabamos de decir, de él proceden los avatares. En la medida en que es el preservador, Vishnú es la causa última del mundo, la naturaleza de todas las cosas, atento a todo y penetrándolo todo. Sus cualidades y sus acciones son infinitas. Habiendo manifestado el mundo, lo penetra de nuevo con cada avatar. Vishnú puede ser invocado con múltiples nombres. En el *Mahabharata* incluso se habla de los mil nombres de Vishnú.¹³⁴ Tal sobreabundancia es signo de su preeminencia en el panteón hindú.

Shiva, el destructor-recreador, es representado de diversos modos, según se ponga de relieve su aspecto amable o temible. Su nombre significa «auspicioso», «propicio», «amable». Es el prototipo del yogui. También se le conoce bajo el nombre de Rudra. Su simbolismo es complejo. En su frente destaca el tercer ojo, signo de la sabiduría, de quien ve más allá de lo evidente. Lleva en el cuello una cobra enroscada, para significar que ha vencido a los poderes de la muerte. Shiva ingirió el veneno de la serpiente para el bienestar del universo. Para no ser afectado por este veneno, se dice que su consorte Parvati ató una cobra a su cuello. Esto retuvo el veneno en su garganta y, por consiguiente, la tornó azul. La cobra representa a la muerte, que Shiva ha conquistado completamente. Por ello también es conocido como *Nageshwara*, Señor de las serpientes. A su vez, las cobras alrededor de su cuello representan la energía *Kundalini* dormida y latente. Junto al tercer ojo, en su frente lleva la luna en su quinto día (*panchami*). Simboliza el poder del *soma*, la ofrenda sacrificial que representa a la luna y también que posee la capacidad de procrear junto con el poder de destruir. La luna es una medida del tiempo; por consiguiente, representa el control de Shiva sobre él. Las ondas de su cabello indican que también es el dios del viento (*Vaiu*), origen del aliento que da vida a todas las formas vivientes. El

Ganges fluye desde su cabello. Según la tradición, el rey Bhagiratha pidió a la madre Ganga que descendiera a este planeta para purificar sus pecados y los de los humanos. Shiva ofreció su enmarañado cabello para detener su caída desde los planetas celestiales. El flujo del agua es uno de los cinco elementos que componen el universo y desde el cual nace la tierra. El Ganges también representa la fertilidad y el aspecto generador y creativo de Shiva. En su frente hay trazadas tres líneas de ceniza, las cuales representan que la esencia de nuestro ser permanece después de que los *mala* (impurezas de la ignorancia, el ego y la acción) y los *vasana* (gustos y disgustos, apego al cuerpo, al mundo, a la fama, los entretenimientos mundanos, etc.) han sido quemados en el fuego del conocimiento. La ceniza que cubre su cuerpo indica el conocimiento de la vida y el hecho de que la muerte es la realidad última de esta vida. Está sentado sobre una piel de tigre. El tigre es el vehículo de Shakti, la diosa del poder y de la fuerza. Shiva está más allá y por encima de cualquier tipo de fuerza. Es el señor de Shakti y muestra que ha conquistado el deseo. Viste con la piel de un elefante y de un venado. Los elefantes simbolizan el orgullo. Vestir su piel representa haberlo vencido, mientras que el venado simboliza el saltar de la mente, su parpadeo. Estar revestido con su piel expresa que controla la mente a la perfección. El tambor que sostiene en una mano es el origen de la palabra que origina todo lenguaje y expresión. Con su otra mano sostiene un tridente (*trishula*), que representa su dominio sobre las tres funciones de la tríada divina (la creación, el mantenimiento y la destrucción) y su control sobre los tres planos (el espiritual, el mental y el físico), sobre el pasado, el presente y el futuro y sobre los tres *guna*: *satva* (pureza y serenidad), *rajas* (ardor y energía) y *tamas* (pesantez y pasividad).

Desde otro punto de vista, Shiva es presentado como el Señor de la danza (*Natarash*), para indicar el carácter efímero de las formas de la creación, que aparecen y desaparecen como los movimientos de una danza. También está vinculado a la figura fálica del *lingam*, que indica el carácter descendente de la energía divina masculina que fecunda el carácter ascendente de la energía femenina de Shakti. El vehículo propio de Shiva es el toro, que mira fijamente al *lingam*, expresando la permanencia de la concentración en lo Único necesario.

En los *Purana* se relata la competitividad entre los tres dioses *trimurti*. Brahma y Vishnú disputaban sobre cuál de ellos era el mayor. Brahma se

convirtió en cisne y voló a lo alto para ver dónde acababa el cielo, mientras que Vishnú se convirtió en jabalí y escarbó la tierra para encontrar su comienzo, pero ninguno de ellos logró alcanzar sus extremos. De pronto, una columna de fuego se alzó conjuntando ambos extremos y se escuchó un potente *Aum*; entonces comprendieron que se trataba de Shiva. Ese *lingam* de luz-fuego aparece en cinco *Purana*.¹³⁵ Desde el plano inferior, este relato podría significar la aceptación de un dios no ario por parte de los arios. Desde el plano superior, Vishnú y Brahma representan respectivamente las dos dimensiones de lo divino: la personal y la absoluta, al margen de todo cambio. Shiva poseería los dos aspectos.¹³⁶ La competitividad que aparece en este episodio muestra cómo el plano imaginal hace de transición y pone de manifiesto que su significado aumenta o disminuye, según desde donde se aborde.

Entre las divinidades menores, una de las más populares es Ganesha, hijo de Shiva y Parvati, cuyo cuerpo humano con cabeza de elefante simboliza la unión del microcosmos con el macrocosmos, de lo manifestado con la inmensidad no manifestable. El nombre proviene de *gana* («grupo», «multitud» o «categoría») e *isha* («amo», «señor»). Como Señor de las categorías, es el que sabe poner cada cosa en su lugar. Popularmente es venerado como ahuyentador de obstáculos, patrono de las artes y las ciencias, y dios de la inteligencia y la sabiduría. Hay varias versiones sobre el origen de su nacimiento. La más extendida es que un día Parvati, esposa de Shiva, le pidió a Ganesha que hiciera de guardián de su puerta para evitar que alguien entrara mientras ella tomaba un baño. Cuando llegó Shiva, Ganesha —que no lo conocía porque su padre había estado ausente muchos años— no lo dejó entrar en su casa, por lo cual Shiva, ofendido, le cortó la cabeza. Parvati quedó sumamente afligida. Entonces Shiva, no pudiendo soportar la tristeza de su esposa, prometió sustituir la cabeza del recién nacido por la del primer ser vivo que pasara por delante. Apareció un elefante. Esta deformidad representa la integración de la habilidad del cuerpo humano con la sabiduría del paquidermo. La mayoría de las imágenes lo representan con cuatro brazos y en cada mano lleva un atributo distinto que puede variar: una soga, para conducir a sus devotos hacia metas más altas y al sendero espiritual; un hacha, para cortar las ataduras perecederas de los devotos; un dulce para recompensar a sus devotos por sus actividades espirituales; una maza de oro decorada que representa el

autocontrol; una trompa de caracol, cuyo sonido despierta la dimensión espiritual adormecida del ser humano; un pedazo de colmillo roto como pluma para escribir el *Mahabharata* que le dicta el sabio Viasa; y una mano extendida en gesto de bendición para impartir la gracia a sus devotos. En su cabeza se ve un halo que representa su condición divina.

4.5.2. Las deidades femeninas

Entre las divinidades femeninas destaca la figura de la diosa madre, consorte de Shiva, que se presenta con diferentes nombres: Parvati («hija o arroyo de la montaña»), Shakti («energía», «facultad», «capacidad»), Durga («dura», «inalcanzable») o Kali («negra»). En general, los hindúes de cualquier corriente, independientemente de la divinidad que adoren de manera particular (*Ishtadevata*), consideran a Kali la Madre universal. Presenta un aspecto ambivalente, porque, por un lado, es la vencedora de la maldad y de los demonios y, por otro, representa el aspecto feroz y destructor de la divinidad. Esta temible manifestación femenina está también presente en el budismo tibetano, que comparte bastantes principios tántricos con el hinduismo. En la corriente *bhakta*, Kali es concebida como la benévola Diosa madre, mientras que para los seguidores de la diosa Kali —incluidos en la corriente llamada *shaktismo*— es el nombre de la Realidad última y fuente del ser. De este modo se da una oscilación entre considerar a Kali como una divinidad del segundo nivel (*Ishtadevata*) y como manifestación englobante de la totalidad divina manifestada del tercer nivel (*Ishwara*). La experiencia de Ramakrishna, místico del siglo XIX, muestra este carácter polivalente de Kali. Tenía a su cargo un pequeño templo en las cercanías de Calcuta, donde Kali —o Durga— es considerada la expresión por excelencia de la divinidad. Entregado por completo a sus devociones, fue asaltado por la duda de si la diosa era real. Pidiendo que le respondiera y lo consolara con la certeza de su existencia, Ramakrishna recibió una manifestación mucho mayor de lo que podía imaginar. Kali se le manifestó como la totalidad misma:

¡Fue como si la casa, las puertas, el templo y todas las demás cosas se desvanecieran a la vez, como si no hubiera nada en ninguna parte! Y lo que vi fue un infinito Océano consciente de Luz. Por muy lejos que mirara, y en cualquier dirección, encontraba una sucesión continua de olas refulgentes que venían hacia mí, bramando y batiendo por todas partes a gran velocidad.

Enseguida cayeron sobre mí y me sumergieron en las profundidades abismales del Infinito. Yo jadeaba y luchaba como podía hasta que perdí todo sentido de conciencia exterior [...]. Pero en el fondo de mi corazón fluía una corriente de intensa felicidad que nunca había experimentado antes y tuve el conocimiento inmediato de que la Luz era la Madre.¹³⁷

Es este carácter aniquilante de Kali lo que la hace temible, porque deshace las apariencias y muestra la incandescencia de lo Real. Tal experiencia se halla en el tránsito entre el segundo y el tercer círculo.

4.5.3. Los límites de los *Ishtadevata*

Cada corriente del hinduismo tiende a absolutizar su *Ishtadevata*. Esto queda ilustrado en el siguiente relato: un devoto de Vishnú se hallaba en el templo adorando su imagen, cuando llegó un devoto de Shiva que se puso a su lado. Sintió aborrecimiento por él. Al postrarse de nuevo ante Vishnú, el rostro de la imagen se desdobló y en una mitad se le aparecieron los rasgos de Shiva y en la otra los de Vishnú. Comprendió entonces que Dios se prodigaba a ambos adoradores con la misma sonrisa.¹³⁸ La imagen particular de la divinidad (el *Ishtadevata*) se adapta al imaginario de cada devoto, pero su origen procede de un plano superior desde donde puede desdoblarse, triplicarse o centuplicarse, tantas veces y en tantos modos como imágenes divinas puedan moldearse.

Esta diferencia de planos queda también reflejada en la experiencia de Ramdas (1884-1963), un místico devocional (*bhakta*) del siglo xx, seguidor de Rama. Precisamente esto es lo que significa el nombre: «Sirviente de Rama». Rama era su *Ishtadevata* y su práctica espiritual consistía en la repetición (*japa*) de su nombre. Esta vía es la que proponía a los demás:

Muchos de los que repiten el nombre *Jai Ram* dicen que no obtienen provecho ni gozo. Si realmente amáis a Dios por encima de todo, su nombre os arrebatará al instante. Cuando amamos una cosa con todo el corazón con solo pensar en ella nos llenamos de gozo. Una madre, por ejemplo, ama de tal modo a su hijo que solo su nombre ya le es dulce. Todas las madres lo saben por experiencia. Del mismo modo, si entregáis vuestro corazón a Dios y repetís su nombre, saborearéis su gusto.¹³⁹

El aspecto devocional corresponde en parte al primer círculo que rige nuestro ensayo y en parte al presente. Es constitutivo de todas las tradiciones y en el texto citado aparece la clave de esta vía: la entrega.

Ramdas se encontraba al inicio de su camino cuando fue a visitar a Ramana Maharshi en 1922, el cual se hallaba en un estadio más elevado. Recibió su bendición (*darshan*) y tras ello se retiró durante tres semanas a una cueva cercana en la misma montaña de Arunachala. Siguió repitiendo el nombre de Rama: *Om Sri Ram Jai Ram Jai Jai Ram*. Tuvo entonces una visión de Rama bajo forma personificada, según los rasgos tradicionales descritos,^{[140](#)} lo que le causó un gran gozo. Pero pasado el primer momento quedó insatisfecho porque sabía que esta manifestación era fugaz y momentánea. Pidió entonces una gracia mayor: poder ver a Rama siempre y en todas las cosas (*vishvarupa darshan*). Explica él mismo:

Una mañana la totalidad del paisaje cambió: todo era Rama. En todas partes a las que Ramdas miraba no había nada más que Rama. Todo estaba habitado por Rama; todo era vívido, se mostraba maravilloso y arrebatador: los árboles, los matorrales, las hormigas, las vacas, los gatos, los perros, incluso las cosas sin vida irradiaban la maravillosa presencia del único Rama. Y Ramdas danzaba de gozo, como un crío que, cuando le dan un buen regalo, no deja de danzar. Esto es lo que le sucedió a Ramdas: danzaba de gozo y se abalanzaba a cada árbol para abrazarlo porque no era un árbol, sino el mismo Rama. Un hombre pasaba por allí y Ramdas corrió hacia él y lo abrazó, clamando: «¡Rama, oh Rama!». El hombre se escapó espantado.^{[141](#)}

Esta experiencia refleja el paso del segundo a tercer nivel. La primera visión que tuvo era todavía una fragmentación de la divinidad. Los *Ishtadevata* y los avatares son condensaciones parciales de lo Inabarcable que se hacen accesibles a quienes los invocan en proporción a su capacidad de recibirlos. Las prácticas devocionales, con sus nombres y manifestaciones, son correlativas al estado espiritual de quienes las frecuentan. El cambio de nivel se corresponde con una apertura espiritual también mayor. Ambas son causa y efecto al mismo tiempo. Así describe Ramdas el cambio de estado que provocó en él esa experiencia:

La felicidad y el gozo se hicieron permanentes, como un torrente corriendo vertiente abajo hasta que encuentra el nivel plácido para convertirse en un torrente limpio y transparente. Este estado se llama *sahaja samadhi*, en el cual la conciencia de ser uno con el Uno no puede ser interrumpida y lo llena todo, y en el cual uno siente que se es uno con todas las cosas porque se percibe que todo es Él, el Uno-sin-segundo.^{[142](#)}

En el *Bhagavad-gita* aparecen versículos que sitúan a Krishna entre el segundo y el tercer nivel a la vez:

Yo soy el camino y el maestro que te observa en silencio; soy tu amigo, tu refugio y tu morada

de paz. Soy el principio, el medio y el fin de todas las cosas que existen. Soy la semilla de la eternidad, el supremo tesoro. (BG 9, 18)

En cuanto que «amigo y refugio», nos hallamos en el segundo nivel; como «principio, medio y fin de todas las cosas», nos hallamos en el tercero. Estos dos planos están reflejados a lo largo del poema. Por un lado, Krishna aparece como el auriga del carro de combate de Arjuna (según los parámetros del segundo círculo), con el cual establece un diálogo como si fuera un ser humano y, por otro lado, se le manifiesta en algunos momentos como la deidad suprema y omniabarcante (propia del tercer círculo).

4.5.4. La dimensión energético-simbólica del cuerpo

Desde otro punto de vista, a este plano le corresponde la manifestación de la realidad sutil. Del mismo modo que en la Cábala encontrábamos el movimiento descendente y ascendente del Árbol de la Vida, aquí hallamos este mismo movimiento en la anatomía de los siete *chakra*. El mundo sutil se abre a través de ciertas prácticas del yoga así como por medio de mantras apropiados y diversos modos de meditación. *Chakra* significa «disco» y se refiere a unos centros de energía que están distribuidos en el cuerpo humano. Existe una correspondencia entre cada centro, las glándulas del sistema endocrino y los distintos órganos del cuerpo físico:

- 1) *Muladhara* («raíz, sostén») está situado en la base de la columna, tiene que ver con el fundamento y arraigo de la persona en la tierra.
- 2) *Svadhithana* («estar en el propio lugar») está vinculado a las glándulas linfáticas y a las gónadas, así como a los órganos genitales y a la consiguiente capacidad de generar vida; con el deseo físico y la dominación.
- 3) *Manipura* («ciudad de las joyas») está situado en el plexo solar y tiene que ver con las emociones, los temores, la personalidad y la estima propia.
- 4) *Anahata* («invulnerable, no afectado») está situado a la altura del corazón y tiene relación con los sentimientos, con la capacidad de relacionarse y de amar, con la compasión y el perdón.
- 5) *Vishuddha* («purificación») está ubicado en la garganta, tiene que ver con la glándula tiroides y está relacionado con la capacidad de autoexpresión y

creatividad.

6) *Ajna* («conocer, percibir, ordenar») está situado en el entrecejo y es el llamado «tercer ojo», el cual está vinculado a las glándulas pituitaria y pineal y al conocimiento intuitivo, a la percepción profunda y a la sabiduría. Está relacionado con el raciocinio lógico, así como con la intuición.

7) *Sahasrara* («[loto de] los mil pétalos») está situado en la coronilla y se abre a la dimensión propiamente espiritual y trascendente. Está en relación con la glándula pineal y con la hipófisis, así como con el cerebro y el sistema nervioso.

A cada *chakra* le corresponde una vibración, que se convierte en un mantra para la meditación. En orden ascendente son: *lam, vam, ram, yam, ham, om* y *aum*. También le corresponde un color, los cuales recorren el espectro del arco iris, desde el rojo en el sacro hasta el violeta en la coronilla. Por debajo quedan los rayos infrarrojos y por encima los ultravioletas. El cuerpo humano se halla entre los dos umbrales de luz perceptible por nuestros ojos. En ellos se unifica lo físico, lo etérico-energético y lo simbólico. Lo que se pretende con la práctica del yoga es que la energía contenida en el primer *chakra* recorra los demás centros, abriendo sus potencialidades y trascendiéndolos para elevarlos hasta el *chakra* de la coronilla. Esta energía, llamada *kundalini*, es de carácter inmanente y femenino (*Shakti*) y representa a la tierra, la cual está llamada a unirse a la energía del cielo, de carácter trascendente y masculino (*Shiva*).¹⁴³

4.6. Sambhogakaya y bodhisattva en el budismo

4.6.1. *Sambhogakaya* o Cuerpo de beatitud

En el budismo *mahayana*, el mundo intermedio se corresponde con el segundo cuerpo de Buddha, el *Sambhogakaya* («cuerpo de gozo», «de gloria» o «de forma sin límites»). Es la manifestación transfigurada y radiante del Buddha devenido transhistórico. Se aparece a los seres humanos desde la Tierra Pura, el campo búdico o imaginal. En el budismo tibetano, hay tantos campos búdicos como divinidades. Cada *campo* o *reino* es la expresión mítico-espacial de un estado espiritual. A cada estado de conciencia le corresponde su manifestación. La visión del Buddha radiante

solo puede ser contemplada por los seres realizados, los *bodhisattva*, «aquellos que han alcanzado el pleno despertar». La distinción entre un *buddha* y un *bodhisattva* no es siempre clara. Para ciertas corrientes, los *buddha* son maestros de la sabiduría, mientras que los *bodhisattva* son los maestros de la fe o de la devoción. El camino de la fe es recorrido por el ayudado (el futuro *bodhisattva*), mientras que el camino de la sabiduría es recorrido por el ayudante (el *buddha* ya realizado).

4.6.2. Los *bodhisattva*

La figura del Buddha se difracta en los *bodhisattva*. Cada *bodhisattva* encarna un atributo del Buddha, lo cual es diferente al papel que desempeñan los santos en el cristianismo, que poseen personalidad propia. Cada *bodhisattva* expresa uno o varios aspectos del Buddha y, por tanto, en su conjunto representan la naturaleza humana y la naturaleza búdica universales.

De alguna manera, podemos considerar a los *bodhisattva* como la conjunción de unas figuras históricas (primer nivel), personificaciones míticas (segundo nivel) y cualidades místicas (tercer nivel). Son seres intermedios entre el mundo visible y el celeste, antes de adentrarse en el nirvana. En algunas corrientes del budismo *mahayana* tienen una importante función como vehículos de visualización durante la meditación, de manera que el ejercitante participa de sus cualidades en función de su apertura interna. Se trata de llegar a experimentar tales figuras en el psiquismo de una forma tan real y verdadera como el mundo exterior, de modo que se establezca un equilibrio entre la naturaleza búdica del meditante y su inconsciente, liberado de la forma egocéntrica de un yo que, en su ceguera, separa y aísla las antinomias ilusorias del ser y el no-ser.¹⁴⁴

Los linajes de los *bodhisattva* son complejos y varían según los tiempos y lugares. Aun a riesgo de ser demasiado meticulosos, vamos presentar los más significativos para ocuparnos del universo simbólico que despliegan. Los *bodhisattva* principales, llamados *mahasattva*, son ocho, de los cuales destacan los tres primeros: Mañjushri («Gloria agradable») (o Mañjughosha, «El de voz agradable»), nombre de un discípulo histórico del Buddha que encarna la sabiduría y que en las representaciones sostiene una

espada llameante en una mano y un libro en la otra; Vajrapani («Sostenedor del rayo o del diamante») expresa el poder, y Samantabhadra («Del todo solícito para ayudar») está asociado a la comprensión perfecta del *dharma*, al integrar acción y meditación. Estos tres primeros *bodhisattva* constituyen en algunas corrientes la trinidad del Shakyamuni. A continuación vienen los otros cinco: Kshitigarbha, que se encarga de la prosperidad y fertilidad de la tierra; Akashagarbha, que purifica las transgresiones; Sarvanivaranavishkambhin, que destruye los obstáculos; Avalokiteshvara («El que mira desde lo alto»), el *bodhisattva* de la compasión; y Maitreya, el último *buddha* que aparecerá en nuestro mundo y que encarna el amor. Se lo representa sentado en la postura conocida como *bhadrāsana*, al estilo occidental, única en la iconografía budista. En esta postura, a veces se lo ve con una mano debajo de la barbilla, con tres dedos extendidos, que simbolizan los tres tesoros (Buddha, la comunidad y la enseñanza). Dirige su mirada hacia abajo, hacia el mundo, indicando así que algún día se encarnará para hacer redescubrir el *Dharma*.

En un desarrollo posterior, Samantabhadra, el tercer principal *bodhisattva*, deja paso a Vajradhara («El que sostiene el cetro de diamante»). Es representado con un cuerpo de color azul intenso que simboliza la naturaleza profunda e ilimitada de su mente omnisciente. Ambas manos están en el *mudra* del abrazo, que muestra que ha alcanzado la maestría de la unión del método y de la sabiduría que conducen a la iluminación de la budeidad. El poderoso cetro de diamante que sostiene en su mano derecha es el símbolo de la compasión, que es el medio más eficaz que emplea Vajradhara para hacer realidad los deseos de los demás, mientras que la campana en su mano izquierda representa la sabiduría que penetra en la naturaleza última de la realidad. De él emanan los cinco *bodhisattva dhyana* o de la sabiduría:

- 1) Amitabha («Luz infinita»), la advocación de una de las vías devocionales más populares de China y de Japón; representa la purificación del deseo o el apego; es el Señor de la Tierra Pura de Occidente.
- 2) Akshobhya («El incommovible») representa la conciencia como un aspecto de la realidad; su presencia transforma la tendencia humana a la ira en la sabiduría clara como un espejo, que permite ver las cosas tal como son, de manera imparcial y sin ser afectados, del mismo modo que un

espejo refleja tanto una rosa como una daga ensangrentada tal cual son; a su vez, es el Señor de la Tierra Pura del Este.

3) Ratnasambhava («El que regala la existencia») tiene la cualidad de purificar el orgullo. En tibetano es llamado *Sangye Rinchenjungdan*, donde *Sangye* significa «Buddha» y *rinchen*, «precioso», se refiere a todas las cosas preciosas, buenas e inmaculadas; *jungdan* significa «fuente». Ratnasambhava es la fuente de todas las buenas cualidades cuando el orgullo ha sido eliminado. Es el Señor de la Tierra Pura del Sur.

4) Amoghasiddhi («El que alcanza lo que se propone») es la realización de todas las sabidurías. El término tibetano es *Sangye Donyodtrubpa*. *Danyod* quiere decir «significativo» y *trubpa* significa «logro». Se asocia a la completa purificación de los celos, que constituyen un obstáculo para el éxito material y espiritual. Su actividad es el perfecto logro y satisfacción de los objetivos significativos, eliminando los impedimentos diarios, como las enfermedades y los obstáculos. Es el Señor de la Tierra Pura del Norte.

5) Finalmente tenemos a Vairochana, de *vi-róchana* («El que viene del Sol o pertenece al Sol»). Ocupa la posición central de la Tierra Pura y su símbolo es la rueda del Dharma.

4.6.3. Las deidades femeninas

En el budismo tibetano es particularmente popular la figura de Tara. Se trata de una deidad tántrica que no aparece en la rama japonesa del budismo *vajrayana*, el Shingon, mientras que en el budismo tibetano es la principal manifestación femenina de la iluminación. Es invocada para desarrollar ciertas cualidades interiores y para comprender las enseñanzas sobre la compasión y el vacío. Míticamente nació de las lágrimas de compasión de Avalokiteshvara y se la considera hija espiritual de Amida. Desde el punto de vista histórico-legendario se relaciona con una princesa india que quiso hacerse budista y que tuvo grandes dificultades para lograrlo. En sánscrito significa «libertad». Proviene de *tri*, que significa «atravesar», «alcanzar la otra orilla», y por tanto, «salvar, socorrer, liberar». Tara puede ser considerada como personificación de diferentes aspectos de una misma cualidad, del mismo modo que los *bodhisattva* encarnan diversas virtudes. El nombre tibetano es Drölma. Como «madre de la liberación» representa

las virtudes del éxito en el trabajo y en las hazañas. Se lo puede considerar también un nombre genérico de veintiún *bodhisattva* femeninos que se manifiestan con colores y atributos diferentes. Con frecuencia se le llama «Aquella que nos recata de los ocho grandes miedos»: el miedo al león (orgullo), al elefante (ignorancia), al fuego (enojo), a la serpiente (envidia), a los ladrones (los puntos de vista y opiniones equivocadas), a la prisión y la avaricia (cadenas), al agua (inundación) y a los demonios (duda). Pero su misión es más amplia: pacificar, incrementar, vencer y airarse; cada función está asociada a un color, respectivamente: blanco, amarillo, rojo y azul-negro. Como Tara Blanca expresa la compasión maternal y ofrece sanación a los seres que están heridos o dañados y ayuda a avanzar en la práctica espiritual; como Tara Amarilla representa su capacidad de incrementar las cualidades positivas para una larga vida de paz, de felicidad y de éxito en la práctica del *Dharma*; como Tara Roja enseña la conciencia que discrimina y transforma el deseo crudo en compasión y amor; como Tara Azul expresa una energía femenina feroz cuya invocación destruye los obstáculos, engendra buena suerte y promueve el despertar espiritual; como Tara Negra se enfatiza su actividad airada y sus métodos contundentes para lograr la iluminación cuando otros medios han fracasado. Pero su representación más popular es bajo el verde esmeralda, color relacionado con el viento y, por lo tanto, con el movimiento; en este sentido, representa el principio activo de la compasión, capaz de llevar a cabo todas las actividades mundanas y supramundanas que traigan consigo beneficio para los demás.

De un modo más sintético, Tara se puede identificar bajo dos aspectos extremos y complementarios: por un lado, es la Gran Bella Dama, llamada «Estrella que salva», pero también es la estrella terrible en la noche de la cólera. Como la doble Kali, surgida de la gran diosa Devi en la teogonía hindú, puede mostrarse como la diosa que consuela y apacigua a aquellos que tienen hambre, pero también puede devorar y regenerar los mundos. En su aspecto feroz Tara es conocida como *Palden Lhamo* («La diosa gloriosa»), la única mujer que forma parte de los ocho *bodhisattva* o *buddha* protectores de la tradición tibetana.¹⁴⁵ Aparece representada atravesando a lomos de una mula un mar de sangre en un universo sumido en la oscuridad.

En la misma tradición existen también las *dakini*, figuras femeninas que tienen un papel relevante como vehículos de acceso a la naturaleza búdica.

En sánscrito significa «bailarina o caminante del cielo» y en la vía tántrica se asocian a las diosas o sacerdotisas que llevan al cielo las almas que mueren. En tibetano el término es *Khandroma*, «aquella que atraviesa el cielo» o «la que se mueve en el espacio». Iconográficamente, sus cuerpos son representados desnudos y hermosos, con posturas sinuosas y danzantes, pero no son símbolos sexuales, sino expresiones de la naturaleza despojada de la mente, libre de todos los oscurecimientos. Los movimientos de su danza simbolizan las agitaciones y pensamientos en el flujo mental de la conciencia. Suelen representarse sosteniendo un cuenco de calaveras con sangre o con el elixir de la vida en una mano y con un cuchillo curvo en la otra. Sus cabellos salvajes caen sobre sus espaldas, su rostro tiene expresiones furiosas y bailan sobre cadáveres, lo cual representa su completo dominio sobre el ego y la ignorancia.¹⁴⁶ Al igual que Tara bajo su aspecto terrible o como Kali, la diosa hindú, su rol es transmutar el sufrimiento en liberación. Las *dakini*, bailando en gozo celestial, embriagadas de verdad divina, invitan a liberarse de las limitaciones. Son agentes de prueba y desafío. Vienen a comprobar el conocimiento o el control de un aspirante sobre un aspecto particular. Se relacionan con la energía en todas sus funciones y están asociadas a las revelaciones de los más altos *tantra* (*Anuttara Tantra*) en el camino de la transformación. La energía de las emociones negativas llamadas venenos (*klesha*) se transmuta en la energía radiante de la iluminación.¹⁴⁷ Cuando las pruebas de las *dakini* son superadas, el aspirante puede ser reconocido como un gran asceta (*mahasiddha*) y ser elevado hasta la tierra pura de las *dakini*, lugar del éxtasis y de la iluminación.

Esta actividad psicoespiritual mediada por tales seres imaginarios (no meramente imaginados) se refleja en los mandalas, que pueden considerarse mapas de este mundo intermedio, expresiones geométricas organizadas en círculos concéntricos de esta tierra imaginal poblada de manifestaciones intrapsíquicas y extrapsíquicas. En el centro suele haber una pareja en copulación para representar la integración de las polaridades y la consumación de la iluminación. En este plano, la distinción entre imágenes provenientes del psiquismo o de entidades que proceden de planos superiores de conciencia deja de ser significativa. Cuanto más en el interior del mandala se está, menos pertinente es esta diferenciación. Los estados psicoespirituales (que responden a distintos estados de conciencia) se

identifican a través de estas personificaciones, que podrían considerarse divinidades no muy lejanas a los dioses griegos. La práctica meditativa tibetana trabaja directamente con estas figuras y manifestaciones. A través de complejas visualizaciones, las *dakini*, los *bodhisattva* y los dioses se entremezclan y se funden con los estados psíquicos del meditante provocando una transmutación de la mente en la que las proyecciones yoicas acaban disolviéndose para llegar hasta la fuente de la conciencia.

La vida legendaria del monje Milarepa está repleta de estas experiencias, en las que los sueños se confunden con las visiones y debe aprender a distinguir, con ayuda de su maestro Marpa, cuándo son formas engañosas de su psiquismo que lo arrastran a su pasado convulso y cuándo son presencias que se le muestran para que avance en su camino hacia la iluminación. En una ocasión recibe en sueños un importante mensaje:

Una noche se me apareció en sueños una mujer, de color azul oscuro, bellísima en sus ropas de seda y sus ornamentos de hueso, y sus cejas y sus pestañas eran de oro brillante [...]. Las ropas y arreos de esa mujer eran verdaderamente los de una *dakini*, pero ignoro si esto ha sido el aviso de una *dakini* o un obstáculo de una criatura maligna.^{[148](#)}

Milarepa transmite a su maestro el mensaje que ha recibido de ese espectro: que si bien ha sido instruido adecuadamente, todavía le queda por conocer unas enseñanzas esenciales gracias a las cuales podrá alcanzar la budeidad en un instante. El maestro le confirma la autenticidad de esta comunicación. Es maestro quien sabe distinguir si tales «presenciaciones» provienen del mundo imaginal o de los deseos confusos del subconsciente. Milarepa ha adquirido un conocimiento que antes no tenía —la existencia de unas enseñanzas más esenciales—, cosa que no podría haber sabido por sí mismo. La irrupción de lo trascendente viene acreditada por el crecimiento de conciencia que conlleva.

Estas manifestaciones del supramundo se admiten en diversas corrientes del budismo. Veamos el siguiente sueño de una budista de Hawái:

Estoy en una casa de madera de la isla, con la puerta abierta, rodeada de parientes y amigos en un ambiente de distensión. De pronto, veo una enorme imagen de Kuan-yin.^{[149](#)} Es de color rojo fuego y brillante y sus prendas flotan. Es increíble. Puedo sentir su presencia. Es realmente grande y está justo delante de mí. «¿Dónde puedo ponerla?», me pregunto en el sueño. Debe de ser de mi madre o de otra persona. El único lugar que tengo para colocar a esta Kuan-yin, que parece una figura hecha de pura energía, es en mi cocina.^{[150](#)}

Esta presencia auspiciosa que la soñante percibe «hecha de pura energía» se le manifiesta a partir de una forma que ella puede entender e identificar como budista. Es decir, «la energía pura» adquiere el contorno de una imagen que ella puede reconocer, de modo que puede acoger el mensaje que le transmite: que le conviene volver a su lugar de origen. Así lo hizo tras el sueño y con el tiempo se confirmó lo adecuada que fue esa decisión. Lo intrapsíquico y lo suprapíquico confluyen en esta imagen para orientarla. Que este consejo acabe siendo salvífico es lo que confirma el carácter trascendente y sagrado de la experiencia.

En el *mahayana*, además del budismo tibetano, la corriente de Amida Butsu de carácter devocional es la que más trabaja con el vehículo visual. Junto a la repetición del mantra *Namu Amida butsu* («Adoración del Buddha de la Luz infinita»), se visualiza su figura. A medida que este ejercicio purifica el espíritu, el Buddha Amitabha se ve reflejado como si fuera en un espejo. El Buddha y el espíritu del meditador se identifican o, lo que es lo mismo, se contemplan mutuamente. Los textos de la corriente de la Tierra Pura ofrecen descripciones muy minuciosas de la belleza de esa Tierra mítico-mística. A través de una compleja sucesión de motivos meditativos, el meditador se adentra en unos escenarios cada vez más elevados, con el fin de que el contemplativo se transforme en lo contemplado.¹⁵¹ En cambio, en el *zen*, este mundo imaginal es considerado un extravío. Su apuesta por la vía apofática hace que todo tipo de imágenes que aparezcan durante la meditación se hayan de extinguir. Son *maiko*, «engaños». De ahí el célebre *koan*: «Si te encuentras al Buddha por el camino, mátalos», porque no es Buddha, sino una proyección de la mente.

4.7. *Los espíritus y los sabios inmortales en el taoísmo*

En la tradición china, en este círculo intermedio hay que considerar tres elementos: el mundo de los espíritus, los seres inmortales y las prácticas espirituales que tienen en cuenta la naturaleza sutil del ser humano.

4.7.1. Los espíritus

Los espíritus (*kwei*) están muy presentes en la iconografía y en los textos

taoístas. Se considera que cuando el ser humano muere, su alma espiritual (*hun*) vuelve a su origen cósmico, mientras que el alma inferior (*po*), receptáculo de las emociones, deseos y memorias, queda desencarnada en la tierra. Su naturaleza es *Yin* y por esto se asimila a los espíritus, ligados a la tierra y con ciertos rasgos demoníacos, pero tal palabra es equívoca. No son comparables a los demonios de la tradición judeocristiana y del Irán avéstico, sino que estamos en el mismo terreno que los *jinn* islámicos y los espíritus animistas. Existen complejos rituales para manejarse con ellos. En contraposición, encontramos los espíritus *shen*, de naturaleza *Yang*, celestes y luminosos, que podrían compararse con los ángeles. A estas legiones innumerables hay que agregar las influencias errantes (*pai*), muy temidas por su afectación sobre los seres humanos. Estas influencias y espíritus también están relacionados con los lugares y las fuerzas de la naturaleza: montañas, ríos, lagos, rocas, árboles, así como los animales.

4.7.2. Los sabios inmortales

En este plano mítico-místico aparecen los seres inmortales (*hsieh*), seres humanos superiores, sabios, santos y genios (*sheng jen* o *shengren*) que han desarrollado poderes sobrehumanos y que son capaces de las gestas más increíbles, que desafían las leyes de la naturaleza. Se consideran emanados del Tao, mucho antes de la creación del cielo y de la tierra. Viven eternamente en las montañas sagradas descritas en los mitos: en el Penglai, la isla feliz más allá del horizonte marino, o en el altísimo Kunlun, envuelto en el silencio, cuya cima llega hasta la estrella polar y cuya base está fijada en los infiernos. Su piel es blanca como la nieve y el hielo, sus huesos son de jade, tienen el rostro resplandeciente y una aureola rodea su cabeza. Todo su cuerpo irradia luz y son dulces y delicados. Se alimentan del viento y beben el rocío. Aparecen y desaparecen, fundiéndose con el ambiente de tal modo que no pueden distinguirse de él. Gracias a su total integración en el cosmos, vuelan libres sobre las nubes o a lomos de un dragón hasta los cuatro puntos del universo y pasean más allá de los océanos. Se transforman en las infinitas formas del Tao y su cuerpo no se deteriora. Entre los más relevantes, la tradición venera a Xi Wangmu, la Reina Madre de Occidente, la Mujer de Jade de la Luminosidad Oscura, madre y esposa del Señor del

Tao, figura huidiza y enigmática, guardiana de la inmortalidad y reina de la muerte. En este sentido, es muy semejante a Kali y a Tara Negra. Le siguen los tres hermanos Mao, ermitaños en la montaña que lleva su nombre; Pengzu, el anciano de ochocientos años; y los Ocho inmortales, patronos de algunas clases sociales y muy venerados por el pueblo, hasta el punto de que la tradición literaria los convirtió en héroes, aunque con ciertos rasgos humorísticos propios del taoísmo.

Los sabios inmortales saben que se originan fisuras en el ritmo regulado del tiempo y descubren estas brechas. Tienen el valor de atravesarlas, pasando de nuestro tiempo exterior —que conduce a la muerte— al tiempo interior, que está regulado por otra temporalidad y conduce a la regeneración. Por esto pueden ver el futuro. Tienen el don de la ubicuidad, y la gente los venera e invoca su presencia. Allí donde llega un inmortal reinan la salud corporal y la prosperidad de las cosechas, porque conoce los secretos de la naturaleza y es capaz de restaurar la armonía y de curar. Es posible captar su presencia en algunas famosas montañas sagradas, meta de peregrinaciones. El sabio viaja en meditación hacia estos lugares extremos y maravillosos del cosmos gracias al conocimiento de los mapas iniciáticos del universo, de los sonidos esotéricos y de los nombres secretos de los dioses que les abren el ojo interior.

4.7.3. Prácticas para desarrollar la naturaleza mística del ser humano

Las prácticas rituales se interiorizan en este plano. Lo que en el inicio —en el primer nivel— veíamos como doctrina y devoción, aquí se convierte en experiencia. El Soplo Original (*Chi*) penetra en cada cuerpo y se mezcla con la esencia (*Jing*) que existe en cada individuo. Esta unión forma el espíritu (*Shen*), que durará tanto como la vida biológica y se disolverá con la muerte cuando el soplo y la esencia se separen. El cuerpo humano es un microcosmos. Está hecho exactamente igual que el universo y, a escala menor, está lleno de divinidades. Para vivir eternamente hay que prolongar la vida del cuerpo e impedir que el espíritu se aniquile con la separación del soplo (*Chi*) y de la esencia (*Jing*). Así se mantienen también unidos los dioses en el interior de uno mismo conservando la unidad de la personalidad. Su dispersión la destruiría. Para lograr todo ello se proponen

tres tipos de prácticas:

1) Nutrir el Principio Vital (*Yangxing*). Hay que comenzar por abstenerse de comer cereales. Su soplo (*Chi*) es dañino y provocan el deterioro del cerebro, del corazón y del vientre, los tres centros vitales del cuerpo humano. Mientras que al comer cereales la persona corriente sustituye cada día la materia de su cuerpo por una materia más tosca, el taoísta, por el contrario, al alimentarse del soplo, la sustituye por una materia cada vez más pura. Ello va acompañado de complejos ejercicios respiratorios y de la ingesta de determinadas sustancias. Es decir, para nutrir un nivel superior hay que desprenderse del inferior, y ello comporta todos los ámbitos, incluido el dietético.

2) Nutrir el espíritu (*Yanshen*) consiste en introducir el soplo inspirado por la nariz hasta el vientre, donde se mezcla con la esencia (*Jing*) y de allí sube por la médula espinal hasta el cerebro, reforzando la unión del soplo con la esencia, alimentando el espíritu e impidiendo su disolución.

3) Concentración en lo Uno: mediante ejercicios de meditación se entra en relación con los dioses en el interior de uno mismo, que son los mismos que los dioses del mundo exterior. Los libros sagrados llegan a describir cientos de ellos. Primero se ven los dioses menores y luego, los mayores. Cada parte del cuerpo tiene uno o varios dioses. Cuando se ve la gran Tríada que reside en el centro del cerebro se adquiere la inmortalidad. Este ver no es el ver imaginativo, sino que se trata de un ver-sentir integral y transformativo. El Señor de los dioses es el Gran Uno que habita en el interior de la cabeza:

En el Palacio del Cinabrio misterioso, está el Señor Gran Uno, que tiene el aspecto de un niño justo en el momento que acaba de nacer. Está sentado sobre un trono de oro, envuelto en un velo de jade, va vestido con un traje de seda con bordados de púrpura. Lleva colgado un cascabel de fuego líquido; el cascabel de fuego líquido no tiene sustancia, solo es una luz roja, cuando se agita el sonido se escucha a diez mil *li*.^{[152](#)}

Una vez más constatamos que cada marco cosmovisional hace que aparezcan las imágenes de su propio campo simbólico. La *pisteusis* determina el *pisteuma*. De aquí que la máxima divinidad se muestre bajo el aspecto de un niño recién nacido, ya que en el taoísmo todo está relacionado con el alma embrionaria y con la prolongación de la vida, y los ancianos se convierten en niños y los niños en ancianos. A su vez, el *alma*

embrionaria está en relación con la «Madre secreta y universal», presente en numerosos pasajes del *Tao Te King*.¹⁵³ Para lograr el equilibrio necesario que posibilita el desarrollo del alma-embrión se requiere un cultivo armónico entre el cuerpo, las varias almas (vital, mental, espiritual) y la naturaleza. La doctrina de las almas múltiples se deriva de la antigua enseñanza china.

Después del Gran Uno se manifiesta otra de las deidades más importantes en forma de hombre adulto, la cual reside en la *Sala Amarilla*.¹⁵⁴ que se halla en la mitad del pecho, encima del corazón. Su posición es central y rige sobre las tres almas superiores y las siete inferiores. Tal es la oración que se le dedica para que permanezca en su puesto:

Hombre Real del centro de la Sala Amarilla,
Esencia Amarilla de largos hábitos,
soplo vertido de la Realidad Armónica,
¡recorre todo mi cuerpo!
¡Llama a mis almas superiores (*hun*),
rige mis almas inferiores (*po*)!
¡Haz que viva eternamente!
Aunque te vayas a la derecha o seas empujado a la izquierda,
¡oh trascendente amarillo, permanece oculto en mi cuerpo!¹⁵⁵

Los libros sagrados taoístas están repletos de fórmulas para dirigirse a los dioses del interior. Las oraciones ilustran que el lenguaje sagrado de cada tradición parte de los términos y símbolos de los que dispone. En ellas se halla condensada la esencia de cada tradición.

5. RECAPITULACIÓN. IMÁGENES SITUADAS E IMÁGENES SITUATIVAS EN EL ASCENSO AL CENTRO

Hemos visto que lo que caracteriza a este plano intermedio es que el contenido de la creencia se expresa a través de un complejo tejido de imágenes —tanto externas como internas—, las cuales se insertan en una progresión que va de la imaginación a lo imaginario y de lo imaginario a lo imaginal. Hemos considerado la imaginación como producto de la mente intrapsíquica y la manifestación imaginal como un contenido ontológico de carácter suprapíquico. Entre ambos hemos situado el mundo imaginario de los arquetipos. Las páginas precedentes también nos han permitido entrever

que lo que podría parecer simple mitología es un vehículo potencial para un contenido más elevado. El mito y el símbolo no son meras construcciones psicometales, sino punto de encuentro entre el plano visible y el invisible, el cual, repetimos una vez más, es intrapsíquico y suprapíquico a la vez.

La evocación de las figuras históricas se entremezcla con los arquetipos y sus contornos visuales se convierten en mediaciones que engarzan los dos primeros círculos. Es en este plano donde las tradiciones religiosas son más exuberantes y variadas, tal como son inabarcables la imaginación y los sueños de cada persona. Del mismo modo que el mundo onírico se forma a partir del material psíquico y biográfico de cada uno, el mundo imaginario e imaginal de cada religión se nutre de su propio legado simbólico y cosmovisional, generando y renovando sin cesar los relatos y las imágenes por los que se manifiesta el Absoluto. La experiencia de estas Imágenes-Presencia es lo que da vida, solidez y consistencia a cada vía. Fuera del propio contexto confesional y cosmovisional son inconcebibles y no pueden ser acogidas ni recibidas.

Toda experiencia visual o visionaria contiene una fuerza-energía que brota gracias a las imágenes que convoca y que de otro modo no podrían emerger. Hemos insistido en que esta irrupción debe considerarse desde la doble perspectiva inmanente y trascendente. Del mismo modo que el cerebro no sabe distinguir si la imagen que está percibiendo procede de la percepción visual de un objeto o de una construcción interna, también hay imágenes que provienen del mundo trascendente y otras de una construcción de la mente. Las que son producto de la imaginación y de la fantasía están generadas por las necesidades del psiquismo. Este tipo de imágenes están simplemente *situadas* y no tienen mayor valor que el de reforzar el estado cognitivo-espiritual de quien las produce. En cambio, existe otro tipo de imágenes que son *situativas*, porque no están ubicadas en un *lugar* (intrapsíquico, cultural o confesional), sino que proceden del mundo trascendente. Son ellas las que convocan hacia ese *lugar* y abren en el psiquismo una nueva espaciosidad y un nuevo estado de conciencia que permite captarlas, asimilarlas y comprenderlas.¹⁵⁶ El criterio de discernimiento para distinguir la cualidad u origen de tales imágenes es simple, aunque no es fácil aplicarlo en cada caso: cuando proceden del plano superior que emana del centro, impulsan hacia él haciendo crecer integralmente a la persona en un proceso de desegocentración; cuando son

producto de necesidades psíquicas provenientes del reino de la necesidad o de la desorganización, retienen o arrastran hacia estadios regresivos. La cualidad de una representación imaginal —alucinación, visión o aparición— queda determinada por los efectos que deja en quien la recibe. Solo así podemos saber su origen. La huella que deja es la marca de su procedencia.

Cuando desaparece la experiencia queda el recuerdo de la imagen. La imagen es la depositaria de la experiencia y la encargada de suscitar de nuevo esa *presencia* que se manifiesta a través de ella. Las tradiciones religiosas se enriquecen a través del legado que reciben sus místicos en estados elevados de conciencia y que después socializan. Esta comunitarización de la experiencia visionaria se convierte en imagen mítica o devocional. De lo alto (o del centro) brota un flujo revelatorio que se asienta en el depósito imaginario de una comunidad que le permite reconocerlo. Se da un flujo continuo de *arriba abajo* y de *abajo arriba*. Cada experiencia enriquece el imaginario de su tradición y cada generación es provista de imágenes, símbolos y mensajes que, si bien proceden del tronco originario del que se nutren, a veces aparecen como un nuevo ramaje.

La presenciación de la Presencia que se manifiesta a través de una imagen es lo que hace hablar de un mundo intermedio que no se corresponde ni con el material-sensitivo ni con el más alto nivel del espíritu sin-forma. En cada tradición se invoca y se reconoce una forma específica de la divinidad. En este estadio hay todavía elementos ambivalentes, porque persisten resistencias del psiquismo que retienen en el mundo conocido, y asimismo hay elementos anticipadores y amplificadores de planos más altos que se empiezan a dar a conocer y que sirven de preparación para el ingreso en el siguiente círculo.

¹ Cf. Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 118.

² Cf. Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, *op. cit.*, pp. 31-32.

³ Escribía en su diario el 5 de diciembre de 1959: «La historia de las religiones, tal como la entiendo, tiene la finalidad de *identificar la presencia de lo trascendente en la experiencia humana*, aislar en la masa enorme del inconsciente lo que es transconsciente. Por esta razón me parece tan apasionante y tan decisivo el estudio del simbolismo. Un símbolo puede revelar tanto lo que ocurre en las *profundidades* (el psicoanálisis) como todo lo que está en las *alturas*» (*Fragmentos de un diario*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 203).

⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus, 1982, p. 24.

⁵ Con profusión de ejemplos el autor ilustra estas tres organizaciones de las imágenes en su extensa

obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, op. cit.

⁶ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., p. 36.

⁷ Cf. Marià Corbí, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.

⁸ Carl G. Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Madrid, Trotta, 2002, p. 5.

⁹ Id., *Die Psychologie der Übertragung*, citado en Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., p. 72.

¹⁰ Id., *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1984, pp. 64-80.

¹¹ De este modo explica Henry Corbin el proceso de individuación propuesto por el método junguiano: «La transmutación que opera una meditación alquímica transforma todos los contenidos sensoriales en símbolos, cosa que equivale a la instauración ontológica del mundo intermedio de lo imaginado [...]. La producción de símbolos realiza literalmente una transmutación de la psique, y la iconografía mental (que es al mismo tiempo receptáculo y sostén) hace las veces de signo, de augurio de esa transmutación» (*Acerca de Jung. El buddhismo y la Sophia*, Madrid, Siruela, 2015, p. 47).

¹² Cf. Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., pp. 77-78.

¹³ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., p. 15.

¹⁴ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., p. 21.

¹⁵ Cf. Paul Tillich, *Dinàmica de la fe*, Barcelona, Pòrtic, 2013, pp. 86-88.

¹⁶ Henry Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid, Trotta, 1994, p. 164.

¹⁷ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, op. cit., p. 14.

¹⁸ Cf. Daryush Shayegan, *Henry Corbin. Penseur de l'Islam Spirituel*, París, Albin Michel, 2011, pp. 44, 66, 68, 69, 73.

¹⁹ Henry Corbin, *Islam Iranien*, vol. iv, p. 384, citado en Daryush Shayegan, *Henry Corbin...*, op. cit., p. 67.

²⁰ Henry Corbin *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino, 1993, p. 220.

²¹ Ibid., p. 85.

²² Cf. Karl Rahner, «Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932), pp. 113-145; id., «La doctrine des Sens Spirituels au Moyen-Âge», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 14 (1933), pp. 263-299.

²³ *Contra Celso*, I, 48 (Madrid, BAC, 2001).

²⁴ *Tratado sobre los Principios*, I, 1, 9 (Madrid, Ciudad Nueva, 2015).

²⁵ *Homilía sobre el Cantar*, II (Madrid, Ciudad Nueva, 2000).

²⁶ Evagrio Póntico, *Capítulos sobre la oración*, II, 35 (*Filocalía de los Padres Népticos*, trad. del griego, introd. y notas de Juan M.^a de la Torre, vol. 1, Zamora, Monte Casino, 2016).

²⁷ *Confesiones*, x, 6 [8] (Madrid, Ciudad Nueva, 2006).

²⁸ Cf. Karl Rahner, «La doctrine des Sens Spirituels au Moyen-Âge», op. cit., p. 269.

²⁹ *Vida de Raimón o Vida coetánea*, 2-4, citado en Amador Vega, *Ramón Llull y el secreto de la vida*, Madrid, Siruela, 2002, pp. 255-256.

³⁰ Amador Vega, *Ramón Llull...*, op. cit., pp. 26-29; 77 y 90-92.

³¹ *Libro de contemplación en Dios*, citado en *ibid.*, p. 73.

³² Las siete regiones terrestres a su vez están relacionadas con los planetas y con los signos del zodiaco.

³³ *Futuh al-makkiyya (Las iluminaciones de la Meca)*, III, 361.5, citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, pp. 212-213.

- [34](#) Ayvu Rapyta. *Textos míticos guaraníes*, Córdoba (Argentina), Universidad Católica de Córdoba, 2005, pp. 39-41.
- [35](#) Cf. Javier Fuente del Pilar, *Buscando la visión*, Madrid, Miraguano, 2012. Sobre el don de la visión en los pueblos africanos, concretamente en Camerún, cf. Eric de Rosny, *Ojos que ven en la noche*, Barcelona, Herder, 1998.
- [36](#) Cf. Arco Iris Llameante, *Alce Negro habla*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2000.
- [37](#) Arco Iris Llameante, *Alce Negro habla*, op. cit., p. 27.
- [38](#) Nelly Bulkeley, *El poder transformador de los sueños*, Barcelona, Urano, 2001, p. 249.
- [39](#) Los actuales descubrimientos de la física cuántica sobre la estructura de la materia indican que tales analogías no están tan desencaminadas. Se ha comprobado experimentalmente que, cuando los objetos cuánticos se vinculan adecuadamente, se influyen mutuamente de forma no local, es decir, sin la mediación de señales a través del espacio y sin utilizar un tiempo finito. Estos fenómenos han sido llamados *saltos cuánticos*. Así, los objetos cuánticos vinculados parecen estar interconectados en unos dominios que trascienden el espacio y el tiempo. En el ámbito de la biología Rupert Sheldrake habla de los «campos morfogenéticos». Este investigador identifica así los campos no locales, aquellos no relacionados causalmente. Estos campos permiten la transmisión de información entre organismos de la misma especie sin mediar efectos espaciales, es decir, son transmitidos sin mediación material, de unos a todos. Cf. Rupert Sheldrake, *Una nueva ciencia de la vida*, Barcelona, Kairós, 2011.
- [40](#) Carlos Castaneda, *Viaje a Ixtlán*, México, FCE, 1979, p. 136.
- [41](#) Me remito a las tres primeras obras de Carlos Castaneda, *Las enseñanzas de don Juan*, *Una realidad aparte* y *Viaje a Ixtlán*, México, FCE (diversas ediciones).
- [42](#) Cf. Friedrich Georg Jünger, *Mitos griegos*, Barcelona, Herder, 2006; Walter F. Otto, *Teofanía*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
- [43](#) Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 1990, p. 109.
- [44](#) Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2000.
- [45](#) Walter F. Otto, *Teofanía*, op. cit., p. 15.
- [46](#) Walter F. Otto, *Teofanía*, op. cit., p. 91.
- [47](#) La alusión en el Evangelio de Juan de que «en la casa de mi Padre hay muchas moradas» (Jn 14,2) podría tener este trasfondo.
- [48](#) Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2000, p. 75.
- [49](#) Cf. Moshé Idel, *Ben: filiación y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.
- [50](#) Versión catalana editada y traducida por Manuel Forcano, *Llibre de la Creació*, Barcelona, Fragmenta, 2012.
- [51](#) *Libro de la Creación*, I, 4 (op. cit., p. 55).
- [52](#) Desde otro punto de vista, los cuatro planos del mundo cabalístico son: el arquetípico, constituido por *kether*; el creativo, constituido por *hochmah* y *binah*; el formativo, constituido por las seis siguientes *sefirot*; y el material, representado por *malkuth*. Cf. Dion Fortune, *La Cábala mística* [1935], Buenos Aires, Kier, 1999.
- [53](#) *El Zohar*, I, 21a (Barcelona, Obelisco, 2002, p. 49).
- [54](#) Cf. *Libro de la Creación*, II, 5 (op. cit., p. 65).
- [55](#) Cf. *Libro de la Creación*, I, 13 (op. cit., p. 59).
- [56](#) *El Zohar*, III, 172b-173a (op. cit., p. 57). Cf. también en Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 39-103.
- [57](#) Cf. Hch 9,17; 13,30-31; Lc 24,34; también en los cuatro sucesos mencionados en 1 Cor 15,5-8 y

en 1 Tim 3,16.

[58](#) También se halla implícitamente presente en los cuatro cánticos del Siervo de Yahveh de Isaías (42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-52,12) así como en la visión de Ezequiel de una figura humana sentada sobre el trono de Dios (Ez 1,26-28). Cf., sobre el arquetipo del Hijo de Dios en el judaísmo, Moshé Idel, *Ben: filiación y misticismo judío*, op. cit.

[59](#) Entre las más significativas Mt 24,39. «Estará sentado sobre su trono de gloria» (Mt 19,28) desde donde juzgará a todos los hombres (Mt 16,27; 25,31-46). La expresión «Hijo del Hombre» también es utilizada por Jesús en un sentido poco habitual: en relación con el Siervo de Yahveh, el cual tiene que sufrir antes de ser glorificado (Mc 8,31; Mt 17,9.22; 20,18; 26,2.45); «Fijos los ojos en el pionero y consumidor de la fe, Jesús, el cual, por la dicha que le esperaba, sobrellevó la cruz, despreciando la ignominia, y está sentado a la derecha del trono de Dios» (Heb 12,2).

[60](#) Cf. Hch 9,1-19; 1 Cor 9,1; 2 Cor 4,6; Flp 3,12; Gál 1,12-17; 2,15-16.

[61](#) Cf. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* [1849], Madrid, Serpe, 1984.

[62](#) *Tríadas*, I, 3, 38 (pág. 150).

[63](#) Cf. Victoria Cirlot, *Hildegarda de Bingen y la tradición visionaria occidental*, Barcelona, Herder, 2005.

[64](#) Cf. Hildegarda de Bingen, *Libro de las obras divinas*, Barcelona, Herder, 2009.

[65](#) Hildegarda de Bingen, *Scivias*, primera visión de la tercera parte, Madrid, Trotta, 1999, p. 267.

[66](#) Hildegarda de Bingen, *Scivias*, visión I de la primera parte, op. cit., p. 21.

[67](#) *Libro de las obras divinas*, Barcelona, Herder, 2009, p. 135.

[68](#) *Ibid.*, p. 137.

[69](#) Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, cap. 82, p. 225.

[70](#) Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, op. cit., cap. 24, p. 90.

[71](#) *Ibid.*, cap. 59, p. 175. Desarrolla esta maternidad de Cristo en los capítulos 24 y del 58 al 63.

[72](#) Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, op. cit., p. 194.

[73](#) *Ibid.*, duodécima revelación, p. 93.

[74](#) Hadewich de Amberes, visión VIII (*Flores de Flandes*, Madrid, BAC, 2001, p. 175).

[75](#) Visión IV (op. cit., p. 164).

[76](#) Cf. Tomás de Celano, *Vida primera*, parte II, cap. III, en Francisco de Asís, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1980, pp. 198-200 y san Buenaventura, *Leyenda mayor*, cap. XIII, en op. cit., pp. 461-467.

[77](#) Cf. *Autobiografía* 29, 41, 44, 48, 96 y 99, en Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid, BAC, 2013.

[78](#) *Ibid.*, 29, p. 46.

[79](#) *Ibid.*, 44, p. 53.

[80](#) *Ibid.*, 96, p. 99.

[81](#) Cf. *Diario Espiritual*, n.ºs 87, 88, 98 y 138, en *ibid.*, pp. 319, 322, 333.

[82](#) Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982, cap. 27, 2, pp. 280-281. Los capítulos 27 y 28 están dedicados a la explicación de la diversidad de modos y grados de visión. Cf. también *Las Moradas*, sexta morada, cap. 5, 7-8 y cap. 8, 2.

[83](#) Cf. *Vida*, cap. 28, 4.

[84](#) Cf. *Vida*, cap. 27, 3.

[85](#) Citado en Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 221-223.

[86](#) Citado en Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, op. cit., pp. 222-223.

- [87](#) Rachel y Jean-Pierre Cartier, *Los guardianes de la Tierra*, Barcelona, Luciérnaga, 1995, pp. 56-57.
- [88](#) Paraíso, xxxiii, 1.
- [89](#) Angela Volpini, *La humanidad realizada: una nueva visión de Dios*, Huesca, Monasterio de Casbas, 2003, p. 40. Cf. también de la misma autora: *Resurrezione di Dio* (1984) y *La Madonna accanto a noi*, Trento, Reverdito, 1996; *La cualidad humana*, Barcelona, Paso de Barca, 2014.
- [90](#) Angela Volpini, *La humanidad realizada*, op. cit., p. 41.
- [91](#) *Ibid.*, p. 142.
- [92](#) Cf. Corán 2,87.90.97.253; 3,47; 16,102; 19,17; 26,193; 53,6.13; 66,4; 81,19; 96,1-5.
- [93](#) Se encuentran más hadices en El-Bokhari, *Les Traditions islamiques*, vol. III, París, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1977, pp. 520-528. Abdelmumin Aya recoge otros hadices de otras colecciones en *El secreto de Muhammad*, Barcelona, Kairós, 2006, pp. 159-162.
- [94](#) *Mathnawi*, III, 3706 ss y 3771-3780, citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, op. cit., p. 202.
- [95](#) Cf. Yaratullah Monturiol, *Términos claves del Islam*, Córdoba, Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2006, p. 61.
- [96](#) Cf. Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, París, Maisonneuve et Larose, 1986.
- [97](#) Cf. *ibid.*, pp. 71-72.
- [98](#) Cf. Corán 6,100; 6,128; 11,119; 15,27; 27,39; 34,12; 38,37; 41,25.29; 46,29-31; 55,15; 81,22.
- [99](#) Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, op. cit., p. 79.
- [100](#) Para una versión completa del relato, cf. Abdelmumin Aya, *El secreto de Muhammad*, op. cit., pp. 163-171. El islamólogo Miguel Asín Palacios considera que esta tradición islámica está en la base de *La Divina Comedia* de Dante. Cf. Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana en La Divina Comedia*, Madrid, Hiperión, 1984.
- [101](#) En algunas traducciones se habla de un loto, pero es un error porque el loto pertenece a un universo simbólico ajeno.
- [102](#) Ambos hadices son citados por Baha'u'llah, fundador de la religión baha'í, en *El libro de la certeza*, Terrassa, Editorial Baha'í de España, 2000, p. 101.
- [103](#) *Biografía del Profeta (Sira nabawiyya)*, Diwan, citado en Claude Addas, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996, p. 206.
- [104](#) Ibn 'Arabi, *Viaje al Señor del Poder*, Málaga, Sirio, 1986, pp. 59-60.
- [105](#) Cf. Claude Addas, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, op. cit., pp. 157-184.
- [106](#) Sobre el papel de Jesús en la cosmovisión de Ibn 'Arabi remitimos al extenso estudio de Jaume Flaquer, *Jésus dans la prophétologie d'Ibn 'Arabi*, tesis doctoral presentada en l'École Pratique des Hautes Études (París), 2010, 3 vols.
- [107](#) Citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, op. cit., p. 358.
- [108](#) Existen ciertas diferencias respecto a los ríos que se mencionan en el viaje de Muhammad (cf. *supra*, pp. 190-191). En este, el río madre es el Corán, que se abre en tres (Torá, Salmos y Evangelios), mientras que en la visión de Ibn 'Arabi, el Corán tiene el mismo rango que la Torá y los Evangelios.
- [109](#) Cf. Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, Madrid, Siruela, 2000, pp. 133-142.
- [110](#) Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, op. cit., p. 116.
- [111](#) El dogma cristiano sobre la doble naturaleza de Cristo no cae en esta confusión, ya que considera que la naturaleza humana de Jesús está hipostasiada en su naturaleza divina. Esto significa que su naturaleza humana no es independiente de su naturaleza divina, sino que esta sostiene a aquella.

- [112](#) Henry Corbin, *El hombre de luz en el sufismo iranio*, op. cit., p. 140.
- [113](#) *Ibid.*, p. 139.
- [114](#) Citado en Claude Addas, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, op. cit., p. 162.
- [115](#) Bruce Lawrence, *La historia del Corán*, Barcelona, Debate, 2007, p. 114.
- [116](#) Cf. René Guénon, *Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Barcelona, Obelisco, 1983, pp. 41-45.
- [117](#) Citado en Martin Lings, *Un santo sufí del siglo xx. El Sayj Ahmad Al-Alawi*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2001, p. 143.
- [118](#) Cf. Pierre Lory, *La Science des Lettres en islam*, París, Dervy, 2004 y Pilar Garrido, *El inicio de la Ciencia de las Letras en el islam*, Madrid, Mandala, 2010.
- [119](#) Cf. Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, op. cit., pp. 132-133.
- [120](#) Cf. Halil Bárcena, *El simbolismo del nay en el sufismo de Mawlana Galal al-Din Rumi*, tesis doctoral presentada en la Facultad de Filología de Barcelona, mayo de 2017, pp. 123-124.
- [121](#) Como esposa de Adán es mencionada en: Corán 2,30-39; 7,11-25; 15,26-42; 17,61-65; 18,50-51; 20,110-124 y 38,71-85.
- [122](#) Henry Corbin, *La imaginación creadora*, op. cit., p. 193.
- [123](#) *Ibid.* Cf. Ibn 'Arabi, *Futuhat al-makkiyya*, I, p. 136 (cap. x), II, p. 31 y IV, p. 24 (Ed. de El Cairo, 1329 H.). Cf. también Jaume Flaquer, op. cit., pp. 251-291.
- [124](#) Citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, op. cit., p. 137.
- [125](#) *Ibid.*, pp. 167-168.
- [126](#) Citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, op. cit., p. 79.
- [127](#) Henry Corbin, *La imaginación creadora*, op. cit., pp. 183-185.
- [128](#) Cf. *El Vedanta y la tradición occidental*, Madrid, Siruela, 2006, p. 301.
- [129](#) Cf. *supra*, p. 141.
- [130](#) Ken Wilber, *Los tres ojos del conocimiento*, Barcelona, Kairós, 1991, p. 123. Wilber cita a su vez a Lex Hixon, *Coming home*, Nueva York, Anchor, 1978.
- [131](#) *Bhagavata-purana*, VIII, 24, 5 (Ahmedabad, B. J. Institute of Learning & Research, 1996-2002).
- [132](#) Ya ha sido mencionado en *supra*, p. 84, pero lo retomamos en este contexto.
- [133](#) La mejor exposición sobre las divinidades hindúes se halla en la obra de Alain Daniélou, *Mitos y dioses de la India*, Girona, Atalanta, 2012.
- [134](#) Cf. Eknath Easwaran, *Thousand Names of Vishnu*, Bombay, Jaico Publishing House, 2003.
- [135](#) Cf. Heinrich Zimmer, *Mitos y símbolos de la India*, Madrid, Siruela, 1995, pp. 126-128.
- [136](#) Así se presenta a Shiva en la *Svetasvatara-upanishad*, perteneciente al *Yajur-veda*.
- [137](#) M. P. Pandit, *Traditions in mysticism*, Nueva Delhi, Sterling Publishers Private Ltd., 1987, pp. 209-210.
- [138](#) Radhakrishnan, *The Hindu View of life* [1927], Nueva Delhi, Harper Collins Publishers India, 1998, p. 24.
- [139](#) Swami Ramdas, *Entretiens de Hodeyah*, París, Albin Michel, 1957, p. 32.
- [140](#) Cf. *supra*, p. 86.
- [141](#) *In Quest of God*, Kerala, Anandashram, 1953, tomado de *Fragrant Petals. Devotees' Reminiscences on Sri Bhagavan*, Tiruvannamalai, Sri Ramanasramam, 2005, p. 76.
- [142](#) *Fragrant Petals*, op. cit., p. 77.
- [143](#) Cf. John Woodroff, *El poder serpentino* [1928], Buenos Aires, Kier, 1995; Laura Tan, *Los Chakras*, Barcelona, De Vecchi, 1997.
- [144](#) Cf. Henry Corbin, *El buddhismo y la Sophia*, Madrid, Siruela, 2015, p. 45.

[145](#) Los otros siete *bodhisattva* protectores son: su consorte Mahakala, emanación de Avalokiteshvara (a veces se relaciona con Shiva); Yama, la muerte; Yamantaka, emanación de Manjushri (*buddha* de la sabiduría), Hayagriva, Vaishravana, Changpa y Prana Atma.

[146](#) Cf. June Campbell, *Traveller in Space: In Search of the Female Identity in Tibetan Buddhism*, Nueva York, George Braziller, 1996.

[147](#) Cf. Judith Simmer-Brown, *El cálido aliento de la dakini*, Barcelona, MTM, 2002.

[148](#) Cf. *Vida de Milarepa*, ed. y trad. de Iñaki Preciado Ydoeta, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 157 ss.

[149](#) Nombre chino de la diosa de la compasión, de la sabiduría y de la comida.

[150](#) Nelly Bulkeley, *El poder transformador de los sueños*, *op. cit.*, pp. 229-230.

[151](#) Cf. Henry Corbin, *Acerca de Jung. El buddhismo y la Sophia*, *op. cit.*, cap. 2: «La Tierra Pura», pp. 39-51 y Daisetsu T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, vols. II-III, Buenos Aires, Kier, 1995.

[152](#) Citado en Henri Maspero, *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, Trotta, 2000, p. 449.

[153](#) Cf. *Tao Te King*, poemas 1, 6, 14, 16, 20, 21, 25 y 28.

[154](#) El amarillo es para la cultura china lo que el verde es para el islam y el índigo (azul oscuro) para el hinduismo.

[155](#) Citado en Henri Maspero, *El taoísmo y las religiones chinas*, *op. cit.*, p. 453.

[156](#) Cf. Me remito a lo referido más arriba sobre Henry Corbin. Cf. *supra*, p. 129.

III

TERCER CÍRCULO

EXPRESIONES DE LA TOTALIDAD DE LA MANIFESTACIÓN

Amé la Sabiduría desde mi juventud,
la deseé como esposa y me enamoré de su hermosura.
Su intimidad con Dios es la muestra de su origen.
Dios la amó por encima de todas las cosas.
LIBRO DE LA SABIDURÍA 8,2-3

Al principio ya existía el Logos.
El Logos estaba junto a Dios y el Logos era Dios.
Todo llegó a ser por medio de él,
y sin él no existiría nada de cuanto existe.
JUAN 1,1-3

Yo soy el mismo para todos los seres
y mi amor es siempre el mismo;
pero los que me adoran con devoción
están en mí y yo en ellos.
BHAGAVAD-GITA 9, 29

Desde la diversidad y multiplicidad de las teofanías en sus formas más densas y dispersas de la periferia (la materia en sus concreciones biológicas y geohistóricas) hemos ascendido por el mundo imaginario e imaginal (regiones intrapsíquicas y suprafísicas, míticas y místicas al mismo tiempo) hasta llegar a este tercer círculo, el más próximo al centro. Estamos ante la última manifestación antes de adentrarnos en lo Inmanifestado. El cambio de contenido corresponde a un cambio de percepción y de cognición. El

estado de conciencia adquiere más amplitud y transparencia. Nos hallamos en el final de la imagen, manteniendo todavía una identificación de lo divino con contornos específicos y nombrables, aunque sea en su grado más elevado de abstracción. No estamos todavía en el centro.

En este tercer círculo el Nombre o Rostro de cada tradición alcanza su mayor expansión y adquiere amplitudes cósmicas y metacósmicas, abarcando todo el ámbito de lo revelado. Cada forma-idea-nombre sobre Dios o sobre la Realidad última deviene omniabarcante. Su Forma-Nombre es pleromática. Cuanto mayor concentración, mayor dilatación; cuanto mayor plenitud, mayor vacuidad; cuanto mayor sentido, menos palabra. En el grado mayor de su plenitud están a punto de perder su forma, pues se hallan muy cerca del fondo del que emanan. En el judaísmo cabalístico, nos hallamos en la primera letra de la Torá mística y en Adam Kadmon, el Hombre Primordial; en el cristianismo, nos situamos ante el Cristo cósmico —el Logos preexistente—, Segunda Persona de la Tri-unidad; en el islam, nos encontramos con la realidad muhammadiana, en el Libro matriz y los nombres de Allah; en el hinduismo, estamos ante *Ishwara*, el Hacedor o Capacitador supremo, así como ante *Purusha* en su aspecto manifestado (Brahman Saguna); en el budismo nos encontramos con el *Dharmakaya*, el cuerpo cósmico de Buddha; en el taoísmo, hallamos el *Chi* Primordial y el *Yin-Yang* como diada estructurante del movimiento de la vida.

Los tránsitos de círculo a círculo (del primero al segundo, del segundo al tercero y del tercero al centro) no son precisos y se superponen. Los límites avanzan y retroceden entrelazándose mutuamente. Del mismo modo que elementos del primer plano se introducen en el segundo a partir de las experiencias sensoriales y del depósito del subconsciente que configura las imágenes a través de las cuales se manifiestan los arquetipos o *presencias*, en el tercer círculo se introducen elementos del segundo —los patrones imaginarios— a la vez que participa de la incandescencia del centro. Podemos decir que el primero y el segundo círculo pertenecen al reino de lo creado, mientras que el tercero y el centro corresponden al reino de lo increado. Desde una perspectiva emanatoria y no creacionista son diversos grados de densificación o transparentación del Uno primordial.

En este plano hallamos dos categorías que de algún modo están presentes en todas las tradiciones: los Nombres Divinos, más propios de las religiones teístas, y el Hombre Primordial. Los primeros tienen un carácter más

abstracto, mientras que el segundo evoca el aspecto personal de lo divino.

En las tradiciones teístas los Nombres de Dios sirven para referirse a los atributos o arquetipos divinos. Es una manera de comprender la naturaleza de este primer nivel emanatorio. Las elaboraciones más significativas proceden de Dionisio el Areopagita (siglo v) en el cristianismo y de Ibn ‘Arabi (siglo XIII) en el islam.¹ Ambos se basan en la tríada neoplatónica: al partir del Uno (la Idea del Bien platónica), que se identifica con el centro nodal de donde dimana todo, tanto desde el punto de vista filosófico como religioso, aparece primeramente el *Nous* (traducible como inteligencia o intelecto, incluso también como espíritu), el cual corresponde al mundo de las ideas de Platón.² De él emana la *Psyche* o Alma del mundo —nuestro segundo círculo—, hipóstasis de donde surgen las formas de las cosas; por debajo de ellas está la materia (*hyle*), último grado del proceso emanatorio. Estas tres hipóstasis pueden ponerse en relación con el Bien, la Verdad y la Vida. La diferencia fundamental de nuestro enfoque con respecto a las emanaciones plotinianas es que no consideramos que se trate de una degradación hacia lo innoble de la materia, sino que estamos ante la aventura del Ser en su proceso completo de experienciación desde lo más sutil hasta lo más denso, para después ascender desde lo más denso hasta lo más sutil. Tal vez sea esta la mayor diferencia que existe entre el pensamiento antiguo y el contemporáneo. Para muchas cosmovisiones tradicionales, nuestro mundo es resultado de una caída en la materia debido a alguna ancestral transgresión, mientras que para la mentalidad contemporánea, todas las formas de existencia forman parte de la gran aventura cósmica por la que el Ser se conoce a sí mismo a través de las diferentes manifestaciones de la vida en un proceso de evolución (si se considera desde *abajo*) y de involución (si se considera desde *arriba*).

Establecidas estas consideraciones, podemos acercarnos con más precisión a cómo es concebido este tercer plano desde cada uno de los radios que se aproximan al centro.

1. LA MADRE TIERRA Y EL HÉROE CIVILIZATORIO EN LAS TRADICIONES ABORÍGENES

En los mitos de la mayoría de los pueblos indígenas se menciona a un Ser

primordial que habita en un tiempo y lugar originarios a partir de los cuales aparece el mundo, la vegetación, los animales y los seres humanos. La divinidad que está asociada a este tiempo y lugar fontales no pertenece al mundo y muy raramente se muestra. En ocasiones aparece bajo una figura paterna, y en otras bajo una figura materna. La paternidad está asociada al cielo y la maternidad a la tierra. En este sentido, el Ser supremo-Padre-Cielo corresponde a la inaccesibilidad del centro, mientras que el Ser supremo-Madre-Tierra corresponde a su primera manifestación, la cual asociamos a este tercer círculo. Con todo, los roles pueden ser compartidos (como Padre y Madre manifiestos o como Padre y Madre ocultos y sumergidos en el centro); también pueden intercambiar sus funciones, el Padre puede representar la instancia divina como personificación clara y objetivadora del tercer círculo, mientras que la Madre puede asumir el rol de la oscuridad intrauterina que todo lo contiene, representando así el centro inaccesible.

En el complejo mundo de poderes y entes espirituales de las religiones africanas, este tercer nivel está asociado a un héroe civilizador, ordenador del primer mundo, que es hijo del Dios celeste y de la Tierra Madre. También puede tratarse del primer hombre creado por Dios y que es el padre de los humanos. Entre los dogones de Mali, por ejemplo, existe la figura del *Nommo*, una especie de primera criatura viviente, medio celeste y medio terrestre. En algunos mitos se habla de dos *Nommos* gemelos creados por Dios Amma. Uno de ellos se rebeló contra el orden establecido, mientras que el otro se ofreció para ser sacrificado y descuartizado y así dar vida al mundo. Por este sacrificio, este segundo *Nommo* es el padre de la humanidad; es también la Palabra, espíritu del agua vivificadora que, al ser sacrificado, resucita y es el garante del orden del mundo y guardián de la vida, su fuerza protectora y fecundante. Los dos primeros *Nommos* permanecen junto al Dios Amma. En otros mitos destaca un tercer *Nommo*, que es el genio de las aguas y ocupa un lugar prominente en la vida de los seres humanos; es el que enseñó al ser humano el arte del fuego, de la cocina, de la alfarería y de los instrumentos.

Desplazándonos al continente americano, entre los guaraníes del cono sur se expresa del modo siguiente este primer momento emanatorio:

El verdadero Padre *Ñamandú*, el primero,

de un algo de su propio ser divino,
de la sabiduría que está en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
hizo que se le engendrasen llamas y tenue neblina.

Habiéndose puesto en pie,
de la sabiduría de su propia divinidad
y en virtud de su sabiduría creadora,
conoció en sí mismo el origen de la palabra.
De la sabiduría contenida en su propia divinidad,
y en virtud de su sabiduría creadora,
hizo nuestro Padre que se abriera en flor
el fundamento de la palabra
y la convirtió en su propia sabiduría divina.
Cuando la tierra no era,
en medio de las tinieblas primigenias,
cuando no había conocimiento de las cosas,
hizo florecer en sí el fundamento de la palabra;
lo convirtió el verdadero primer Padre *Ñamandú*
en propia sabiduría divina.³

En este himno la divinidad inaccesible del centro se asocia a un Padre. Sin embargo, si bien el ponerse en pie de *Ñamandú* es un símbolo masculino, su abrirse en flor es de carácter femenino. Ambas imágenes expresan su desplegarse y su disponerse para el acto de manifestarse. La manifestación propiamente dicha se da en forma de sabiduría y de palabra, que tienen connotaciones femeninas. La palabra precede al acto (de nuevo de carácter masculino), dándole dirección e intencionalidad.

En el plano imaginal, se representa a una de las máximas divinidades (*Gucumatz*) en forma de serpiente cubierta de plumas verdes y azules, que simbolizan el azul del cielo y del mar, así como el verde de la vegetación. En el presente plano adquiere proporciones mayores:

No había más que la inmovilidad y el silencio en las tinieblas, en la noche. Solos también el Creador, el Formador, el Dominador, la Serpiente cubierta de plumas. Los que engendran, los que dan vida, están sobre el agua como una luz creciente. Están cubiertos de verde y azul y he ahí por qué su nombre.⁴

Esta divinidad se corresponde con Quetzalcóatl, el reptil alado de los toltecas y de los Olmecas, que en lengua náhuatl significa «serpiente (*coātl*) hermosa (*quetzalli*)». Representa la dualidad de la condición

humana: lo reptiliano evoca el cuerpo físico, con sus limitaciones, mientras que las plumas hacen referencia a los principios espirituales. Una vez más reconocemos los tres niveles que hemos recorrido: en el plano material, la serpiente se corresponde con uno de los animales más significativos y temidos de aquellas tierras, a la vez que sus colores recogen los tonos predominantes de su entorno (el verde responde a la exuberancia vegetal de la tierra y el azul a la amplitud del cielo); en el segundo nivel, los elementos físicos adquieren un valor mítico-simbólico en un combate y a la vez en una integración de opuestos; en este tercer plano, la divinidad adquiere dimensiones místico-cósmicas en cuanto que expresa la totalidad de los elementos terrestres y celestes.

De acuerdo con la cosmovisión tolteca descrita por Carlos Castaneda, nos hallamos ante «el molde del hombre». De un modo semejante a la noción de los nombres o atributos divinos que son configuradores de aspectos de la realidad, cada molde de la visión tolteca configura una forma creada. Para sus videntes, «cada especie tiene su propio molde y cada individuo de cada especie moldeado por el proceso muestra características especiales de su propia especie».⁵ Captar este molde es el principio de la libertad. Para ello hay que haberse adentrado en la senda del conocimiento. Solo es posible percibirlo mediante el exigente adiestramiento de la tercera atención, la cual requiere una gran capacidad de concentración, de apertura y es el resultado de una larga preparación para vencer el temor a la muerte y que no quede resquicio para la importancia personal. Es el umbral de la última y definitiva transformación en la iniciación tolteca.⁶

En la religión helénica nos hallamos en el ámbito de Zeus. En dirección descendente, los dioses del Olimpo se difractan desde el Uno hacia lo múltiple en complejas relaciones maritales y de filiación hasta llegar a los titanes y a los héroes. En dirección ascendente la multiplicidad de personificaciones de fuerzas cósmicas y de estados psíquicos se contrae hacia el Uno. Con el paso de los siglos y con la maduración de la religión griega, Zeus va adquiriendo una posición cada vez más preponderante, hasta que en el pensamiento filosófico clásico es el único que pervive, conteniéndolo todo. Hijo de Urano (Cielo) y de Gea (Tierra), aparece como el ordenador de todo cuanto sucede bajo el cielo y sobre la tierra. Representa el poder más masculino de los dioses, el movimiento perfecto que permanece en la serenidad y que vela por el equilibrio de las fuerzas sin

implicarse en ellas. Todo sucede en el orden que él fundó.⁷ Zeus presenta en su propio nombre lo que más se aproxima a la condición de todos los dioses: proviene del término indoeuropeo *dyaus*, «brillar a través». En esta posición lo sitúa Hesíodo en su *Teogonía*:

Comencemos por las Musas que con himnos alegran a Zeus padre su inmenso corazón dentro del Olimpo, narrando al unísono el presente, el pasado y el futuro. Infatigable brota de sus bocas la grata voz. Se torna resplandeciente la mansión del muy resonante Zeus padre al propagarse el delicado canto de las diosas y retumba la nevada cumbre del Olimpo y los palacios de los Inmortales. Ellas, lanzando al viento su voz inmortal, alaban con su canto primero, desde el origen, la augusta estirpe de los dioses a los que engendró Gea y el vasto Urano y los que de aquellos nacieron, los dioses dadores de bienes. Luego, a Zeus padre de dioses y hombres, al comienzo y al final de su canto, celebran las diosas, como sobresale con mucho entre los dioses y es el de más poder.⁸

Así es en el reino de lo manifiesto. Como expresa Hesíodo, detrás de Zeus están el Padre Cielo Urano y la Gran Diosa Tierra Gea, que se adentran en la oscuridad del centro. Zeus es «hijo» de una anterioridad que lo precede y lo sobrepasa, incognoscible e inaccesible. Lo retomaremos más adelante, cuando nos adentremos en el centro.

2. LA *SHEKINÁ* Y ADAM KADMÓN EN EL JUDAÍSMO

Dado que el núcleo revelatorio del judaísmo emana de la teofanía del Sinaí, debemos volver una y otra vez a ella para descubrir y profundizar en sus claves. A lo largo del libro del Éxodo se recorren los tres niveles que venimos identificando: el carácter histórico de la salida de Egipto corresponde al primer círculo; los sucesivos prodigios teofánicos durante la marcha por el desierto, al segundo, y la revelación de la Torá que incendia el rostro de Moisés (Éx 34) corresponde al tercero. Tal es el verdadero éxodo que va de la periferia al Centro. Al mismo tiempo, en la primera teofanía del Sinaí, cuando Moisés recibe su misión (Éx 3), encontramos también los tres niveles: el primero corresponde a la presencia física de la zarza, así como a la referencia al Dios de la tradición («yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob», Éx 3,6); la incandescencia de la zarza que arde sin consumirse (Éx 3,2-5) representa el segundo nivel y la revelación del Nombre: Yahveh, «Yo soy» (Éx 3,14), es lo propio del presente círculo. Pero Yahveh también es un No-

Nombre. En cuanto nombre, designa este tercer círculo; en cuanto No-Nombre, apunta al centro del que emanan todos los círculos. Dios se revela a Israel y al mismo tiempo permanece oculto. Ahora nos hallamos ante Yahveh en su aspecto manifestado. Ante el pudor de nombrarlo, el modo común de referirse a él en Israel es Adonai, «Señor» y también «Creador» del mundo y de todo lo manifestado. Esta doble dimensión del Dios inalcanzable y trascendente y, a la vez, manifiesto e inmanente, se expresa, por un lado, como *qadosh* («santo») – *qabot* («gloria», *doxa* en griego), y por otro, como *shekiná*. El «tres veces santo» (que ha llegado al cristianismo a través del *trisagio* de la liturgia eucarística) indica la trascendencia divina. Esta santidad emana su propia gloria, su irradiación inaccesible (*qabot*), propia del Centro, que se manifiesta a través de la *shekiná*, la cual puede considerarse su emanación inmanente.

2.1. La shekiná

Este término no aparece en los escritos bíblicos, sino que surge en la literatura rabínica a partir del siglo I de nuestra era. Procede del verbo *shakán* o *shaján*, «residir». El episodio paradigmático de esta irradiación o presencia divina es la estancia de Moisés en el Sinaí. En el interior de la nube recibe la Torá y queda impregnado de su resplandor (Éx 24,15-17). Esto le sucede cada vez que sube a la cima, y deja su rostro refulgente de luz (Éx 34,29-35). Esa cima es el centro del mandala, lo más alto y lo más profundo de la realidad. La *shekiná* irradia del Arca de la Alianza, la cual contiene la tabla de los diez mandamientos (en tradiciones posteriores el arca custodiaba la Torá completa) que Moisés recibe en la cima del Sinaí. Con la construcción del templo de Jerusalén, la *shekiná* pasó a residir en el *debir*, el *sancta sanctorum* del edificio. Lo más profundo remite a lo más alto y lo más alto, a lo más profundo.

La *shekiná* se identifica con la sabiduría (*sophia*) en la versión del judaísmo helenizado. La palabra hebrea para «sabiduría» es *jojmá*. En varios libros tardíos del judaísmo tendió a personificarse. Comienza a aparecer en el libro de Job:

La Sabiduría, ¿de dónde sale? ¿Y cuál es el lugar de la Inteligencia? El hombre no conoce su camino ni se la encuentra en la tierra de los vivientes [...] ¿De dónde viene la Sabiduría? ¿Y

cuál es el lugar de la Inteligencia? Se oculta a los ojos de todos los vivientes y se esconde de los pájaros del cielo. La Perdición y la Muerte dicen: «Solo su fama llegó a nuestros oídos». Dios es el que discierne sus caminos y solo él sabe dónde está (Job 28,12-13.21-23).

También se menciona en el Libro de los Proverbios: «Estuve eternamente desde el principio, fui engendrada antes de que apareciese la tierra y los abismos» (Prov 8,23-24). Se hace más explícita en el Libro de Ben Sira,⁹ que no forma parte de los libros canónicos judíos. Pero donde alcanza su eclosión es en el Libro de la Sabiduría (o Eclesiastés), donde encontramos textos como los siguientes:

Yo la amé desde mi juventud, la deseé como esposa y me enamoré de su hermosura. Su intimidad con Dios es la muestra de su origen. Dios la amó por encima de todas las cosas. (Sab 8,2-3)

La sabiduría es más móvil que cualquier movimiento, y en virtud de su pureza, lo atraviesa y penetra todo; porque es efluvio del poder divino, emanación purísima de la gloria del Omnipotente [...]. Es reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la actividad de Dios e imagen de su bondad. Siendo una sola, todo lo puede, sin cambiar nada, renueva el universo. (Sab 8,24-27)

Algunos textos cabalísticos distinguen entre una sabiduría superior (que permanece en Dios) y una inferior (la amada y conocida por Salomón), la cual se halla en el exilio. Se muestra como hija y como novia para ser desposada por el ser humano e iniciar con ella el camino de regreso. Esta sabiduría es la Torá misma. La feminidad de la décima *sefirot* (*shekiná*) se complementa con la séptima (el justo), lo cual hace que el género de Adam Kadmon como Hombre Primordial quede equilibrado.

Es posible que esta personificación de *sophia* (*jojmá*), que la convierte casi en una divinidad femenina, recibiera influencias de las diosas madres de Asia Menor y egipcias asociadas a los cultos místicos.¹⁰ En la Grecia helénica se rendía culto a la tríada egipcia Osiris-Isis-Orus, donde Isis, hermana y esposa de Osiris, aparece con frecuencia como madre lactante de Orus, iconografía que adoptará posteriormente el cristianismo para representar a la Virgen-Madre María. En Grecia, Isis tenía el nombre de las consonantes *Ast*, que significa «trono» o «asiento» y, a través de Atenea, acabó convirtiéndose en reina de los cielos, de la tierra y del inframundo. En Sais, la estatua de Atenea tenía la siguiente inscripción: «Yo soy todo lo que ha sido y es y será, y mi vestido todavía no ha sido descubierto por

ningún mortal».¹¹ Por mediación de la presencia femenina divina se materializa el encuentro con lo último y lo primero Innombrables. El culto egipcio en Roma fue adoptado por las clases populares, mientras que Cibeles (derivación de Kybebe o Kybele) o *Magna Mater*, proveniente de Frigia, quedó para las clases dirigentes cuando fue llamada a Roma para salvar a la República. Constituyó el primer culto oriental oficialmente adoptado en Roma en el 191 a. C. A partir de entonces, la presencia de la Gran Diosa Madre se extendió por todo el imperio.

En el judaísmo clásico, la manifestación de Dios es su palabra (*dabar*) y la Torá misma. Hay, pues, una estrecha relación entre la *shekiná* y la Torá, así como entre la *shekiná* y *dabar*. En el Libro de la Sabiduría de Ben Sira, la sabiduría se metamorfosea en la Torá. En el prólogo del Evangelio de Juan se da una ulterior trasposición en la palabra-Logos (Jn 1,1-3).

2.2. Adam Kadmón

En la Cábala, la *shekiná* adquiere otra significación: se trata de la última de las *sefirot*, la postrera de las emanaciones o dimensiones divinas, llamada también *Malkuth*, Reino. Como ya hemos visto, en el marco de la Cábala, se considera que las *sefirot*, proviniendo del centro, constituyen y manifiestan la *Qabod*, la majestad y gloria divinas, el principio trascendente e increado, mientras que, proviniendo desde la circunferencia, representan la ascensión por el Árbol de la Vida y la constitución de *Adam Kadmón*, el «Hombre Primordial», el principio inmanente y el mundo creado. En el plano que nos hallamos, *Adam Kadmón* se identifica con Metatrón.¹² Mientras que en el círculo anterior estas dos figuras se presentaban en sus aspectos icónico-míticos, aquí lo hacen de un modo más abarcador, trascendiendo la imagen, ya que no son solo cósmicos, sino metacósmicos, sin resquicios imaginativos antropomórficos. Con todo, en algunos textos, el Árbol de la Vida se convierte en *Adam Kadmón*, de modo que las diferentes *sefirot* se asocian a los miembros corporales del ser humano. Metatrón, en los escritos cabalísticos en los que ha sido desmitologizado, se corresponde con la misma *Shekiná* y también con el Mesías. En el pensamiento de Abulafia, Metatrón es el Hijo, el Yahveh menor y el Intelecto agente (*Nous*), la segunda hipóstasis en la filosofía de Plotino.¹³ Se

da, pues, un desdoblamiento o bifurcación entre la masculinización y la feminización de esta primera manifestación de lo divino: como Metatrón-Adam Kadmón y como *shekiná-jojmá*. Gershom Scholem considera que Adam Kadmón es la manifestación de Dios que puede llegar a ser contemplada por el ser humano: «Este Dios que se revela en el mundo de las *sefirot* es precisamente el hombre en su formación más pura, Adam Kadmón, el hombre prototípico. El Dios que puede ser contemplado por el hombre se representa precisamente a sí mismo como hombre prototípico».¹⁴

2.3. *El nombre de Yahveh*

Desde otro punto de vista, estamos en la revelación del Nombre de Dios. Yahveh, como ya hemos dicho, es un Nombre y un No-Nombre. La Cábala considera que su Nombre es la suprema concentración de la potencia divina y que la Torá es el instrumento de la creación por el cual el mundo comenzó a existir.¹⁵ Desde esta perspectiva, la Torá no está separada del ser divino, sino que es increada y representa la vida secreta de Dios en su primer estado de emanación. La Torá *quedumá* («original») se identifica con la *sophia* de Dios. Dios mismo es la Torá: «El Ser santo está en su Nombre y su Nombre en Él, y su Nombre es la Torá», escribe un cabalista del siglo XIII.¹⁶ Al principio de la creación existía una Torá no desplegada que contenía todas las formas primigenias. A través de las diez *sefirot* del Árbol de la Vida se fue desplegando hasta hacerse manifiesta. Este Árbol adquiere dimensiones cósmicas y abarca la totalidad de lo manifestado. Así lo expresa un texto cabalístico:

Yo soy quien ha plantado ese Árbol para que todo el mundo pueda deleitarse en él y con él he abarcado el Todo y lo llamé Todo, pues de él depende el Todo y de él emana el Todo. Todas las cosas lo necesitan, lo consideran y lo anhelan, y todas las almas parten de él.¹⁷

El agua que riega este Árbol es *sophia, jojmá*. El Árbol designa también la obra creadora de los siete días. Descartadas las tres primeras *sefirot* (Sabiduría, Entendimiento y Conocimiento), que pertenecen a un orden superior, las siguientes corresponden a una palabra para cada día de la creación (*mamarot*), entendidas como cualidades o atributos de Dios: sabiduría, justicia, ley, gracia, misericordia, verdad y paz.

3. EL CRISTO CÓSMICO O EL LOGOS PREEXISTENTE EN EL CRISTIANISMO

Así como en el acontecimiento pascual podemos identificar el paso del primer círculo (Jesús de Nazaret circunscrito en el espacio y el tiempo) al segundo (el Cristo resucitado), con la ascensión y Pentecostés se produce la transición del segundo al tercer círculo, al considerar a Jesucristo como el Logos de Dios y como la segunda Persona abismada en la Trinidad. Los evangelios son textos mistagógicos: a medida que se recorren, van transformando a quienes los interiorizan. En el primer y en el segundo círculo, Jesús, el Cristo, se presenta como un ser concreto, histórico e individualizado:

Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie llega al Padre sino por mí. Si me hubierais conocido, habríais conocido también a mi Padre. Ya desde ahora lo conocéis y lo estáis viendo [...]. El Padre que mora en mí es quien realiza sus obras. Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. (Jn 14,6-7.9-11)

A medida que se produce el adentramiento en Cristo como camino, como verdad y como vida se descubre el misterio que lo habita y ese mismo misterio va habitando también a quien lo va descubriendo, agrandando así su comprensión, la que se corresponde con este tercer círculo.

3.1. *Los himnos cristológicos*

En este plano nos hallamos ante las dimensiones omniabarcantes de Dios en su acto de expresarse:

Al principio existía la Palabra.
La Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios.
La Palabra estaba al principio junto a Dios.
Todo llegó a ser por medio de ella
y sin ella no se hizo nada de cuanto fue hecho. (Jn 1,1-3)

El término griego utilizado por el Evangelio de Juan es *logos*, que tiene dos significados: por un lado recoge el trasfondo bíblico-hebreo de *dabar*, que es la palabra trascendente y creadora de Dios que realiza lo que dice, y, por otro lado, presenta la resonancia del *logos* de la filosofía griega, en cuanto razón inmanente al mundo, su inteligibilidad, el orden interno de lo existente. En la figura de Cristo, el cristianismo conjugó ambas

cosmovisiones. Así queda reflejado en los siguientes himnos paulinos:

Él es imagen de Dios invisible,
primogénito de toda criatura,
porque por medio de él
fueron creadas todas las cosas:
celestes y terrestres, visibles e invisibles,
Tronos, dominaciones, principados, potestades:
todo fue creado por él y para él.
Él es anterior a todo,
y todo se mantiene en él.
Él es también la cabeza del cuerpo: de la Iglesia.
Él es el principio, el primogénito de entre los muertos,
y así es el primero en todo.
Porque en él quiso Dios que residiera toda la plenitud. (Col 1,15-19)

«Plenitud» (*pleroma*) es un término que aparece en muchos de los himnos cristológicos; expresa perfectamente cómo toda la circunferencia de lo real queda colmada de esa plenitud que se desborda desde el centro:

Él nos hizo conocer el misterio de su voluntad,
conforme al designio misericordioso
que estableció de antemano en Cristo,
para que se cumpliera en la plenitud de los tiempos:
reunir todas las cosas, las del cielo y las de la tierra,
bajo una sola Cabeza, que es Cristo. (Ef 1,9-12)

Dios ha constituido a Cristo heredero de todo,
por medio del cual creó los mundos y los tiempos;
es reflejo de su gloria y la impronta de su sustancia;
con su poderosa palabra sustenta el universo. (Heb 1,2-3)

En este nivel, la cruz es redimensionada y adquiere la categoría de un sacrificio primordial y metahistórico que hallamos también en otras tradiciones:^{[18](#)}

Por medio de él quiso reconciliar consigo a todos los seres: los del cielo y los de la tierra, haciendo la paz por la sangre de su cruz. Vosotros, que antes erais extraños y estabais animados por disposiciones hostiles. Pero ahora Dios os ha reconciliado consigo, por medio de la muerte que Cristo ha sufrido en su cuerpo. (Col 1,20-22)^{[19](#)}

En esta desmembración de Cristo en la cruz la antigua creación ha sido restaurada: «El hombre viejo ha sido crucificado junto con Cristo» (Rom

6,6), de modo que Cristo se convierte en el nuevo Adán:

Si por la falta de un solo hombre la humanidad incurrió en la muerte en el mundo, con mucha más razón la gracia de Dios contenida en Jesucristo redundó sobre el mundo. (Rom 5,15)[20](#)

Todo encuentra un nuevo lugar en su cuerpo cósmico:

Cristo es la cabeza, del cual todo el cuerpo, bien ajustado y unido mediante todos los ligamentos que lo mantienen, según la acción propia de cada miembro, realiza su crecimiento para la edificación de todos. (Ef 3,16)[21](#)

Nos hallamos ante la figura arquetipal del Hombre Primordial:

En Jesucristo todos los pueblos tienen parte en la misma herencia, forman un solo cuerpo y comparten la misma promesa. (Ef 3,2.5-6)

En Cristo no hay distinción entre esclavo y hombre libre, entre varón y mujer, entre judío y gentil. (Gál 3,28)

Entre los distintos himnos cristológicos destaca el que aparece en la carta a los filipenses. En él se describe el recorrido del centro a la periferia y de la periferia al centro en forma de un descenso-vaciamiento y un ascenso-plenificación:

Cristo Jesús, siendo de condición divina,
no hizo alarde de ser igual a Dios,
sino que se despojó de sí mismo,
tomando condición de esclavo,
haciéndose semejante a los hombres.
Y presentándose como hombre,
se humilló a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte
y una muerte de cruz.

Por ello Dios, a su vez, lo exaltó
y le concedió el Nombre
que está por encima de todo nombre,
para que en el nombre de Jesús
toda rodilla se doble
en el cielo, en la tierra y en el abismo
y toda lengua confiese
que Jesucristo es Señor
para gloria de Dios Padre. (Flp 2,5-11)

Cristo deviene el principio de la *reversio*, que se complementa con la *creatio*, en la medida que la salida se convierte en retorno, por medio del cual se efectúa la restauración y deificación de todas las cosas. El Nombre de Jesús que está por encima de todo nombre recorre toda la escala ascendente porque antes ha recorrido la descendente: «El mismo que descendió ascendió por encima de los cielos para llenar el universo entero» (Ef 4,10). «Por encima de los cielos» significa más allá de la realidad creada, alcanzando el ámbito de lo increado. «Llenar el universo entero de divinidad» aparentemente es lo contrapuesto al *sunyata* (vacío) budista, pero ambos indican lo mismo: plenitud y vacuidad son dos modos de hablar de un estado —o plano— de la realidad distinto al que conocemos. En él, la plenitud no es saturación ni la vacuidad es un vacío estéril, sino que ambas indican una espaciosidad que contiene todas las posibilidades. San Pablo expresa en una de sus cartas en qué consiste esta espaciosidad crística:

Doblo mis rodillas ante el Padre, de quien toda familia, en los cielos y en la tierra, toma nombre, para que [...] mediante la acción del Espíritu en vuestro interior, Cristo habite en vuestro corazón, y cimentados y arraigados en el amor, seáis capaces de captar cuál es la anchura y la largura, la altura y la profundidad del amor de Cristo, que excede todo conocimiento, para que seáis colmados de toda la plenitud de Dios. (Ef 3,14-19)

El *pisteuma* cristiano reconoce en Cristo la plenitud del encuentro de lo divino con lo humano, sin quedarse a medio camino. Cristo «es la imagen visible del Dios invisible» (Col 1,15). Los creyentes de los primeros siglos se plantearon cómo podía conjugarse la trascendencia de Dios con la inmanencia de la encarnación. En las complejas discusiones dogmáticas de los primeros concilios se fue aclarando la afirmación sobre la doble naturaleza de Cristo. Con la concepción de la tri-unidad divina, el cristianismo preserva la trascendencia de Dios al distinguir el Padre *originante* del Hijo *originado* (engendrado, según la terminología común) por la acción del Espíritu. De ahí fue surgiendo la comprensión del Dios tri-unitario. Debemos a Tertuliano (siglo II) la acuñación de este término.²² Más tarde, en la compleja polémica con Arrio estaba en juego esta cuestión: si Cristo no es verdaderamente de naturaleza divina, queda amputado el misterio cristiano, ya que entonces no se da el pleno don de Dios en el hombre a través de Jesús.²³ En palabras de san Atanasio de Alejandría (siglo IV): «Para nosotros, los seres humanos, sería tan inútil que la Palabra no

fuese el verdadero Hijo de Dios por naturaleza, como que no fuera verdadera carne la que asumió». ²⁴ Lo que estaba en juego era la plenitud de la salvación, el retorno de la periferia al centro. De nuevo con palabras de Atanasio: «Dios se hizo hombre para que el hombre fuera Dios»; ²⁵ esto solo podía ser si Cristo era Dios y hombre al mismo tiempo. El Concilio de Calcedonia (453) llegó a la máxima formulación cristológica al afirmar de Cristo que es total y plenamente Dios a la vez que total y plenamente hombre. Solo así centro y periferia quedan realmente vinculados:

Confesamos a un solo y mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdaderamente Dios y verdaderamente hombre [...], consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la naturaleza humana, semejante en todo a nosotros salvo en el pecado (Heb 4,15), engendrado del Padre antes de todos los siglos según la divinidad, y en estos últimos días por nosotros y por nuestra salvación, de María la virgen engendradora de Dios, según la humanidad. Se debe reconocer un solo y mismo Cristo, Hijo, Señor, Unigénito, en dos naturalezas, sin confusión ni cambio, sin división ni separación, no quedando suprimida en modo alguno la diferencia de las naturalezas por la unión, sino manteniendo la propiedad de cada naturaleza y reuniéndose en una sola persona y en una sola hipóstasis, ni repartida o dividida en dos personas, sino en un solo y mismo Hijo Verbo Dios engendrado único. (Dz 301-302)

Estas palabras están cinceladas como un diamante. Son el fruto de cuatro siglos de oración, meditación, de discusiones y decretos. Expresan perfectamente la paradoja de la fe cristiana: la unión en Cristo de lo divino y de lo humano, «sin confusión, sin cambio, sin división y sin separación» (Dz 302). Estos cuatro atributos formulados en negativo por medio de la preposición «sin» muestran el carácter apofático del misterio que se unifica en él. Las dos primeras subrayan la diferencia: «sin confusión» (*asygchyτος, inconfuse*), es decir, sin que se produzca mezcla entre las dos naturalezas, porque cada una de ellas pertenece a planos diferentes, y «sin cambio» (*atreptos, inmutabiler*), sin que ambas naturalezas queden afectadas o alteradas por la unión: ni Dios deja de ser Dios ni la naturaleza humana deja de ser humana, contingente. Los dos segundos atributos señalan la unión: «sin división» (*anameros, indivise*) y «sin separación» (*kechorismenas, inseparabiliter*). Hay que comprender el estatuto epistemológico de un dogma. Proviene de *dokeo*, «opinar» o «decretar». Las formulaciones dogmáticas no son opiniones ni decretos, sino direcciones, orientaciones hacia el centro. Siendo el cristianismo una religión unicéntrica (no

policéntrica como el hinduismo), es natural y necesario para su *pisteuma* y su *pisteusis* que toda la energía de la fe se concentre en Cristo.

3.2. *Los Nombres divinos y el nombre de Jesús*

En la teología de Dionisio el Areopagita²⁶ los Nombres divinos se hallan en transición entre el Dios inmanifestado e increado y la manifestación creada. Entre ambos, se sitúa esta manifestación increada, punto de intersección entre ambas. El Areopagita los llama *arquetipos* y los sitúa en el círculo más cercano al Invisible, perteneciente al ámbito de lo preexistente:

Los arquetipos existen previamente en Dios como supraunidad. Él es el autor de todas las esencias. Lo que llamamos «arquetipos o ejemplares» son en Dios las razones esenciales de las cosas, que preexisten en Dios simplemente. La teología las llama «predefiniciones», voluntades divinas y buenas, definidoras y creadoras de las cosas, según las cuales aquel que es la Supraesencia predefinió y produjo todas las cosas que son.²⁷

Estos arquetipos o distinciones divinas son irradiaciones o emanaciones de su bondad que se difunden sin que Dios pierda su unidad. Jesús es la encarnación del Nombre que contiene todos los nombres. Su divinidad es concebida como «la causa que lo perfecciona todo, y conserva las partes en tal armonía con el todo, que ni es parte ni es todo, siendo al mismo tiempo las dos cosas: todo y parte».²⁸

El nombre de Jesús proviene de una contracción de Yehoshuá, «Dios salva». Por un lado, es alusión e identificación de su persona histórica y, por otro, hace referencia a la Persona divina que subyace en él, el Hijo diferenciado del Padre y del Espíritu Santo, la esencia divina encarnada bajo la forma de ser humano. En Jesu-Cristo se da una integración más clara de ambas dimensiones, de modo que tal nombre se convierte en la máxima y omniabarcante manifestación de Dios, «el nombre sobre todo nombre» (Flp 2,9). Carne (materia), Nombre (identidad humana y divina) y Palabra estructurante de lo real (Logos) se hacen uno. En este tercer nivel, la mediación ocupa la totalidad del círculo, lo manifestado: «La realidad es Cristo» (Col 2,17), «Cristo es la plenitud que lo llena todo en todo» (Ef 1,23). La plenitud de Dios (*pleroma thou Theu*) se vierte en la plenitud de Cristo (*pleroma thou Christou*), la cual abarca la totalidad del círculo, la extensión de lo real. Cuanto más honda es la experiencia mística, más

amplia es la comprensión. «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios», dirá san Pablo (Col 3,3). Con todo, Cristo es lo manifestado, no lo Manifestante (el Padre), el cual permanece oculto-manifiesto en el centro del círculo.

Podemos hacer todavía otra aproximación al Nombre —y a los nombres que están contenidos en el cosmos total y en cada elemento en particular— a partir de los *logoi* del estoicismo. En esta corriente filosófica se considera que todas las cosas tienen una *razón (logos)* interna, aquello que hace que algo sea lo que es, el atributo específico que hace que algo sea ese algo. Cristo, como el Logos-Nombre primordial, contiene todos los nombres-*logoi* particulares y derivados. Ello nos remite a la diferenciación que hacía la Patrística entre *Logos asarkós* (no encarnado) y el *Logos ensarkós* (encarnado), distinción que retomó contemporáneamente Jacques Dupuis para elaborar su teología de la pluralidad religiosa.²⁹ Jesús de Nazaret, el Logos encarnado, no agota la totalidad del Logos.

Para la tradición cristiana, en Cristo se ha manifestado la totalidad de Dios. En términos de Jan van Ruysbroeck, místico flamenco del siglo XIV:

El Padre celestial quiere que veamos, porque es un Padre de luz. Y por esto dice eternamente, sin intermediario ni intermisión, en lo secreto de nuestro espíritu, una única palabra sin fondo, y nada más. Y esta palabra se dice a sí misma y todas las cosas. Y el sonido de esta palabra no es sino: «Mirad». He aquí la salida y la generación del Hijo de la luz eterna, en quien se conoce y ve toda bienaventuranza.³⁰

Se trata de aprender a ver y a mirar de un modo esencial. De manera muy semejante resuenan las palabras de Juan de la Cruz escritas un siglo más tarde:

Una palabra habló el Padre que fue su Hijo, y esta habla en eterno silencio y en silencio ha de ser oída del alma.³¹

Para un cristiano, esta Palabra es inequívocamente Jesús de Nazaret, el Cristo. Esta Palabra-Nombre lo incluye y recapitula todo. La paradoja cristiana es que lo más omniabarcante se ha hecho lo más concreto y lo más concreto (Jesús de Nazaret, un galileo del siglo I de nuestra era) contiene la totalidad de lo omniabarcante. Acercándonos en el tiempo, hallamos las intensas formulaciones de Pierre Teilhard de Chardin sobre el Cristo cósmico. En los primeros años de la gestación de su pensamiento escribía:

Yo quisiera ser, Señor, por mi más humilde parte, el apóstol y el evangelista de vuestro Cristo en el Universo. Yo quisiera, por mis meditaciones, por mi palabra, por la práctica de toda mi vida, descubrir y predicar las relaciones de continuidad que hacen del Cosmos en el que actuamos un medio divinizado por la encarnación, divinizante por la comunión y divinizable por nuestra cooperación [...]. Quisiera hacer comprender que el Universo no se completa más que en Cristo, y que en Cristo, por su lado, no se puede esperar más que a través del Universo llevado hasta el límite de sus posibilidades.³²

Las formulaciones de Teilhard son diáfanas. Cristo y la realidad manifestada se identifican, el primero descendiendo y la segunda —el universo— ascendiendo:

En cada criatura, además de sus caracteres materiales, espirituales e individuales que conocemos, existe físicamente (en virtud de la elección de Cristo a ser Cabeza del Universo) una cierta relación de todo el ser con Jesús. Algo de Jesús nace, se desarrolla y otorga al individuo entero (y también «natural») su última personalidad y su valor último. En virtud de las propiedades (incluso naturales) del Centro Universal, el cuerpo místico de Cristo se aureola de un Cuerpo cósmico, es decir, de todas las cosas en la medida en que ellas convergen hacia Cristo, bajo su atracción, para culminar en Él en el *Pleroma*.³³

Una vez más constatamos cómo la *pisteusis* coincide con el *pisteuma*: desde el radio cristiano, la realidad última toma la forma crística. No puede ni debe ser de otro modo en el plano en el que nos hallamos.

4. EL LIBRO MATRIZ, LA REALIDAD MUHAMMADIANA Y LOS NOMBRES DIVINOS EN EL ISLAM

En este tercer círculo encontramos los mismos elementos que hemos visto en el plano anterior, pero de un modo más omniabarcante y esencializado: el Corán adquiere el rango de Libro eterno, Muhammad se convierte en el arquetipo de la naturaleza humana (llamada también realidad muhammadiana) y los Nombres de Allah adquieren una dimensión mística.

4.1. *El Libro matriz* (Umm al-Kitab)

El arquetipo del Libro es el *pisteuma* islámico para referirse a la Palabra o al Logos. Se trata del *Umm al-Kitab*, el Libro madre, eterno, celestial y preexistente, el Metalibro, de donde brotan los diversos episodios revelatorios de la humanidad. He aquí algunos pasajes del Corán en los que

se hace una referencia explícita:

¡Por el Libro evidente!
Os hemos dado un Corán árabe. Tal vez razonéis.
Él se encuentra en la Madre del Libro, cerca de Mí.
Es sublime, sabio. (Corán 43,2-7)

Dios hace descender el más hermoso relato
en un Libro cuyas partes son coherentes y semejantes entre sí.
La piel de quienes temen a su Señor se estremece;
luego su piel y su corazón se enternecen ante la Instrucción
[de Dios.
Esta es la dirección de Dios. (Corán 39,23)

Estremecimiento y enternecimiento son las dos categorías universales ante la manifestación de lo sagrado, tal como de alguna manera Rudolf Otto lo identificó: *tremens et fascinans*.³⁴ En el islam, la hierofanía se aparece como Libro, así como en el cristianismo se aparece como Rostro:

Esto es una noble predicación
contenida en un Libro oculto
que solo tocan los que se han purificado. (Corán 56,77-79)

La tierra se iluminará con la luz de su Señor;
se colocará el Libro
y se traerá a los profetas y a los mártires. (Corán 39,69)³⁵

Como ya hemos visto, si en el cristianismo el Verbo se ha hecho carne, en el islam el Verbo se ha hecho libro.³⁶ Del mismo modo que Cristo es considerado preexistente en el cristianismo, el Corán lo es en el islam. Ibn ‘Arabi expresa con estas palabras la abundancia oceánica del Libro primordial:

Sumérgete en el océano del Corán incomparable si estás dotado de poderoso aliento. En caso contrario, límitate al estudio de las obras que comentan su sentido exterior y no te adentres en él porque, si no, perecerías, pues profundo es el mar del Corán. Si el que se zambulle no se mantuviese en los lugares próximos a la orilla, jamás retornaría. Los profetas y sus herederos, guardianes de la ciencia profética, son aquellos que vuelven de esos lugares por misericordia hacia el universo. De los que han quedado detenidos, tras haber llegado a la meta, permanecen allí sin volver jamás a la superficie. Nadie saca provecho de ellos y ellos no sacan provecho de nadie; pusieron el punto de mira en el fondo del océano —o más bien, es el océano quien apuntó hacia ellos— y se sumergieron en él eternamente.³⁷

Lo que subraya este texto es la inabarcabilidad del contenido coránico, el cual va mucho más allá de su materialidad escrita. Encontraremos una imagen muy semejante sobre la sobreabundancia de las palabras divinas en un texto de la tradición hindú aplicado a Shiva.³⁸ En la doctrina de Ibn ‘Arabi, de la Nube (el primer grado de la manifestación divina) brota el Primer Intelecto, que es el Cálamo que extrae la tinta oscura de la Nube Primordial y con ella escribe las palabras de la existencia sobre la Tabla (el Libro eterno). Este Libro Matriz del que se habla en el Corán es llamado por Ibn ‘Arabi también Alma universal, Esmeralda (por la sacralidad del color verde) y Paloma (imagen del Espíritu). Cálamo-Tabla, Intelecto-Alma universal forman pares de actividad y pasividad, de masculinidad y feminidad presentes en todos los existentes. La Nube contiene todos los Nombres y todos los posibles. Sus manifestaciones son condensaciones de la Nube. Constituye la materia prima de la que el Uno sacará todos los tesoros que desea que sean conocidos. Es el mundo imaginal fontal y absoluto, la Gran Madre suprema.

4.2. El Hombre Universal o la realidad muhammadiana

Si la imagen-arquetipo del Libro matriz tiene que ver con la palabra increada de Dios, el Hombre Universal o Primordial (*al-Insan al-Kamil*)³⁹ tiene que ver con su diseño. Aquí el ser humano es considerado un microcosmos, es decir, el compendio del cosmos que se manifiesta a escala humana. Nos hallamos ante una manifestación de carácter más antropomórfico. En algunos autores, particularmente en Ibn ‘Arabi y su escuela, este ser humano primordial se identifica con la naturaleza última de Muhammad, de la que es su expresión en el plano histórico-biológico.⁴⁰

El ser cósmico es anterior a sus apariciones como profetas individuales en los diferentes momentos de la historia. Todos los profetas encarnan el Hombre Perfecto, comenzando por Adán hasta culminar en Muhammad, que lleva a la plenitud este arquetipo. Adán simboliza al Hombre Primordial, al cual Dios le reveló la totalidad de sus Nombres (Corán 2,31). Ibn ‘Arabi lleva hasta el máximo el potencial de la dimensión muhammadiana, a la que considera la manifestación externa del Absoluto y su actividad creadora. Muhammad, como ser cósmico, existe desde la

eternidad como un espacio intermedio entre el Absoluto y el mundo. Su doctrina se basa en un hadiz del Profeta: «Yo era profeta incluso cuando Adán se hallaba entre la arcilla y el agua». La «Luz de Muhammad» se manifestó en los anteriores profetas. El Hombre Perfecto o Primordial es la manifestación exterior de la conciencia de Dios, la inteligencia rectora del cosmos y la luz atemporal que está en la raíz de la revelación y de la profecía. Es equiparable al Cálamo supremo con el que Dios escribe el destino de todos los seres. Corresponde al *Nous* de la filosofía plotiniana. Como él, es pasivo (siervo) respecto del Uno del que ha emanado y activo en relación con lo que emana de él.

La realidad muhammadiana no representa exactamente a los arquetipos en sí, sino que es más bien el principio unificador de todos ellos, el principio activo del cual depende la existenciación de los arquetipos. Es la primera de las autodeterminaciones (*ta'ayyunat*) de lo Absoluto. Dicho de otro modo, la realidad muhammadiana es, en el plano divino, la actividad creadora de lo Absoluto como el primer estadio de su manifestación. Desde el aspecto humano (primer círculo), es la realidad de Muhammad y en el nivel cósmico (tercer círculo) es el Hombre Perfecto. Basándose en otro hadiz que dice: «la primera cosa que creó Dios fue mi luz», Ibn 'Arabi considera que esa Luz preexiste a todas las criaturas y se ha manifestado a través de los diferentes profetas, alcanzando la última manifestación histórica, que para el islam es Muhammad. Expresado por Al-Qasani, discípulo de Ibn 'Arabi y considerado su mejor intérprete:

Muhammad abarca en él todas las autodeterminaciones divinas sin excepción alguna. En este sentido, es único en el mundo del Ser. Nada puede compararse a él porque no hay nada igual a él en la jerarquía. Solo la Esencia está por encima de él, en el plano de la absoluta Unidad que trasciende cualquier autodeterminación, ya sea la de un atributo, un nombre, una descripción, una definición o una calificación.^{[41](#)}

De aquí deriva toda una teoría del Hombre Perfecto. Así es descrito por Ismail Hakki Bursevi, comentador turco de la obra de Ibn 'Arabi en el siglo XVIII:

La totalidad de presencias y de los universos están completamente dirigidos y englobados en el Hombre Perfecto (*al-Insan al-Kamil*). El Hombre Perfecto es el que posee el grado de unificación: está en el estado del Gran Nombre. Igual que el Gran Nombre contiene todos los nombres, el Hombre Perfecto recoge y contiene en sí mismo los diversos universos.

Ya sea en manifestación o en el interior, no hay estado que no domine el Hombre Perfecto. Con un contagio que es esencial en todo aquello sobre lo que él ejerce su dominio, sea lo que sea, aparece exactamente tal como es [...]. El Hombre Perfecto es un lugarteniente (*califa*) de Dios y es un espejo en el que se refleja. Es el espejo que muestra al Ser divino y la inmanencia. No hay grado que no esté en la esencia del Hombre Perfecto.⁴²

El Hombre universal, primordial o perfecto es *imago Dei*, en cuanto que reúne en sí todos los elementos que se manifiestan en el universo. En la doctrina de Ibn ‘Arabi, hay dos creaciones en Dios: la creación del mundo para poder verse a sí mismo y la creación del ser humano para poderse ver reflejado en eso que crea. La primera creación es el Gran Hombre (*al-Insan al-Kabir*) como macrocosmos; la segunda creación es el Hombre como microcosmos. En el Gran Hombre macrocósmico cada uno de sus elementos solo refleja un atributo de Dios, y en este sentido, Dios se manifiesta empañado y fragmentado, mientras que en el Hombre microcósmico, en la medida en que llegue a ser un espejo impoluto, todas las cosas creadas pueden reflejarse en él. De este modo, los atributos de Dios dispersos en las cosas encuentran su reunificación en el ser humano. Dios puede llegar a verse a sí mismo en el ser humano a través del reflejo de todas las cosas que se imprimen en él. El hombre es el espejo en el que cada elemento puede reflejarse en su perfección, a la vez que Dios se revela a sí mismo en la forma que le proporciona el espejo en que se mira. Únicamente en el ser humano están reunidos todos los atributos del universo y por ello puede manifestar la conciencia del Absoluto. «El Hombre no solo sintetiza todas las formas de la manifestación divina diseminadas por el mundo del Ser, sino que también es consciente de esa totalidad».⁴³ El ser humano da conciencia al cosmos. La forma no tiene significado sin espíritu. El mundo no tendría sentido si el ser humano no existiera. Por ello el ser humano es el califa («lugarteniente») de Dios en la tierra. Haciendo un juego de palabras, Ibn ‘Arabi dice que el ser humano (*insan*) merece ser llamado así «porque respecto de Dios es lo mismo que la pupila (*insan*) es al ojo en cuanto que instrumento de visión. El ser humano recibe el nombre de *insan* porque Dios ve a todas sus criaturas a través del hombre y es misericordioso con ellas».⁴⁴ Ibn ‘Arabi considera que si Dios mirase el mundo con su propia visión, lo consumiría con la irradiación de su rostro. Dios mira el mundo a través del ser humano, el cual hace de velo entre el universo y la gloria ardiente de Dios.⁴⁵ El ser humano es el custodio

(*califa*) del tesoro que Dios ha querido revelar para revelarse a sí mismo, para mostrar el universo entero como morada del Ser.

4.3. Los Nombres divinos

Siguiendo la tradición bíblica y semítica, en el Corán queda claro que Dios tiene dos vertientes: una dimensión inaccesible y otra accesible. Estos dos aspectos están recogidos en una aleya: «Nada hay igual a Él. Él es el Vidente, el Oyente» (Corán 42,11). En la primera parte se recalca la trascendencia divina, cuestión que aparece recurrentemente a lo largo del Corán.⁴⁶ Pero, por otro lado, Dios se deja ver, oír y encontrar:

Dondequiera que os volváis, allí está el Rostro de Dios. (Corán 2,115)

Está más cerca que la misma vena yugular. (Corán 50,16)

Dios está con vosotros donde quiera que os encontréis. (Corán 57,4)⁴⁷

Existe un célebre hadiz del Profeta donde se pone de manifiesto esta doble dimensión: «Yo era un tesoro escondido [su inaccesibilidad] y deseé ser conocido; por eso creé el mundo [su accesibilidad]». Para desarrollar este doble aspecto, el islam ha recurrido a la teología de los Nombres divinos, tema explicitado varias veces en el Corán:

Llámale Allah o llámale Todo-Misericordioso; de cualquier modo que le llames, Él posee los nombres más bellos. (Corán 7,180)

No importa qué nombre le des. El resultado será el mismo, ya que todos los nombres más hermosos son suyos. (Corán 17,110)⁴⁸

Los Nombres divinos no son meros epítetos de Dios para recitar o invocar, sino que son signos externos del misterio interior del universo tal como aparecen en el primer nivel. Su profundidad es abismal.

Los nombres se refieren tanto a Dios como a los seres contingentes, ya que para venir a la existencia deben reflejar de alguna manera los atributos divinos.⁴⁹ En la doctrina de Ibn ‘Arabi los Nombres divinos alcanzan una insospechada profundidad. Según su cosmovisión, nos encontramos aquí en el segundo grado de la manifestación de la Esencia divina, la *coseidad* de sus Nombres, de los cuales los seres tomarán sus formas. Estas formas

esenciales constituyen el contenido de la conciencia divina. Son las primeras determinaciones que aparecen en la esencia en relación con el mundo de las criaturas. En este nivel se sitúan también las individualizaciones eternas arquetípicas, que son correlativas a los Nombres divinos por parte de las criaturas. En la preeternidad, antes de que existiésemos, éramos seres en su esencia. Hasta aquí llega la Santísima Emanación (*al-fayd ad-aqdas*). Volveremos sobre ello cuando abordemos el centro.⁵⁰ Más acá, en la realización de las formas concretas, comienza la Santa Emanación (*al-fayd al-muqaddas*) que se autolimita en las formas individuales. El Trono supremo de Dios, mencionado en el Corán como el asiento del Todo-Misericordioso (Corán 20,5), es el primer cuerpo o forma que adquiere una configuración concreta en el mundo todavía inmaterial. Es una de las realidades más excelsas del reino imaginal. Debajo de él se halla el Pedestal «que abarca los cielos [ámbito inmaterial] y la tierra [ámbito material]» (Corán 2,256). En comparación con el Trono (la dimensión inaccesible), el Pedestal es «como un pequeño anillo en el desierto».⁵¹

Los Nombres divinos existen desde toda la eternidad en la Esencia o Nube divina. Tienen la apariencia de hipóstasis, pero no lo son porque no tienen existencia propia, sino que son modos, modulaciones de esa única Esencia:

Los Nombres divinos son el *barzaj* (istmo) entre nosotros y Dios. Ellos miran hacia Él dado que lo nombran, pero también miran hacia nosotros, puesto que nos confieren los efectos atribuidos al Nombrado. De este modo, consiguen que el nombre sea conocido y también que nosotros seamos conocidos.⁵²

Esta radical reciprocidad nos acerca a la perspectiva de la no-dualidad que veremos más adelante. Los Nombres divinos pueden considerarse también teofanías o, más radicalmente, *teopatías*. Ibn ‘Arabi desarrolla su pensamiento a partir de ese «deseé ser conocido» del hadiz anteriormente citado. Si hay deseo es que hay amor y, a la vez, tristeza en la soledad de Dios. Él conoce la pasión del Amor. La raíz etimológica de *al-Lah* da la clave del Dios deseante y deseado, del Dios que padece deseo de amar y de ser amado. *Ilah* parece derivarse de la raíz *wllh*, que significa «tristeza», «suspirar por», «huir temerosamente hacia». Los pensadores ismaelíes refuerzan esta interpretación considerando la grafía y la relacionan con la raíz *hnn*, que tiene el sentido de desear, suspirar, sentir compasión.⁵³ Esta

etimología viene corroborada por el hadiz mencionado: «Yo era un tesoro escondido y deseé [suspiré] ser conocido. Por ello creé a las criaturas a fin de ser conocido por ellas». *Al-Lah*, entonces, no hace referencia al Dios inmanifestado, sino que es un Nombre que se otorga al Originado Primordial, el Arcángel Muy-Próximo, el Arcángel-Logos.

Ibn ‘Arabi resalta esta pasión del Ser supremo por ser conocido, una pasión insaciable e inacabada. Por ello puede ser llamado el Dios *patético*, el Dios que padece. El *pathos* de Dios es doble: por una parte, está en su aspiración a manifestarse y a exteriorizarse, y, por otra, en el ser que lo manifiesta anida la aspiración a volver a sí mismo, aspiración que se convierte en *teopatía* (*ma’luhiya*) en ese ser. La primera pasión de Dios está en su propia pasión por ser conocido en un ser y la segunda está en cada ser en el cual se halla Dios aspirando a Dios. El Dios revelado aspira a conocer al Dios que él revela. A través del Dios revelado el Dios desconocido manifiesta su tristeza, el anhelo de darse a conocer. Y lo hace a través de sus Nombres, que Ibn ‘Arabi designa como «Señores» (*Arbab*). Experiencialmente no los conocemos sino por el conocimiento de nosotros mismos. Como dice Corbin, «Dios se describe a sí mismo a nosotros por medio de nosotros»,⁵⁴ cuestión sobre la cual volveremos más adelante.⁵⁵ Es decir, los Nombres divinos son correlativos a los seres que los nombran, pues los seres son quienes los descubren y los experimentan en su propio modo de ser. Por ello también se denominan Presencias (*hadarat*). Es más, los Nombres no tienen pleno sentido ni realidad sin los seres que son sus formas epifánicas o manifiestas. En los Nombres divinos existe la nostalgia por ser revelados. Tal nostalgia es la misma que la tristeza del Dios no revelado que está angustiado en su desconocimiento, en su ocultación. Esta tristeza pide desde las profundidades de la Deidad un «Suspiro de compasión», o mejor, de compadecimiento (*Nafas Rahmani*). «Este Suspiro marca la distensión de la tristeza compadeciendo (*simpatetizando*) con la angustia y tristeza de sus Nombres aún desconocidos, y el Hálito exhala, suscita, al ser en acto, en la distensión misma, la multitud de existencias individuales concretas *por* y *para* las cuales esos Nombres divinos son por fin manifestados en acto».⁵⁶ Así, el nombre de *Al-Lah* es puesto en equivalencia con *al-Rahman*, el Compasivo o Compadeciente. En definitiva, la Compasión o la Misericordia consisten en la concesión de la existencia. El origen de los seres es explicado como un compadecimiento,

como una *sympathesis* divina que emancipa a las criaturas de su no-ser y esta *sympathesis* genera un simpatetismo humano-divino que une al Señor divino y a su fiel de amor. Se da así una unión mística entre la antropopatía divina y la teopatía humana en una constante reciprocidad. Esta unión *sympathetica* es la causa de la unión mística. El místico convierte su oración en un hálito de este compadecimiento divino: «Haz de nosotros seres compasivos», esto es, «Conviértete a través de nosotros en lo que eternamente has deseado ser».⁵⁷ Así, el místico ha tomado conciencia de que la sustancia misma de su ser es un hálito de este Compadecimiento infinito y se ha convertido en una transparentación epifánica de su Nombre.

Henry Corbin aclara que el pensamiento de Ibn ‘Arabi no corresponde ni a la idea de la emanación neoplatónica (monismo) ni a la creación *ex nihilo* bíblica (dualismo), sino a una *sympathesis* divino-creatural radicalmente actual. Estamos ante una sucesión de teofanías (*tajalliyat*) desde el interior de lo Divino indiferenciado hasta la más concreta e ínfima de sus criaturas, «diferenciación por incandescencia decreciente en el interior del ser [...]». Lejos de abolir la situación dialógica, es precisamente esto lo que garantiza que nuestro diálogo no es una ilusión. Así como en la preeternidad nuestras existencias latentes eran los órganos de su ser, es este mismo Ser divino el que ahora activa nuestros propios estados».⁵⁸

5. ISHWARA Y PURUSHA EN EL HINDUISMO

El carácter policéntrico del hinduismo no significa que se disperse en muchos centros, sino que alcanza el único centro a través de muchos accesos. En el círculo anterior esta característica se manifestaba en la abundancia de *Ishtadevata*. En el presente, la pluralidad queda más restringida confluyendo en dos modos de referirse al Absoluto manifestado: como *Ishwara* y como *Purusha*. Ambos son expresiones de Brahman Saguna, el Dios con atributos, que se corresponde con el Dios Trimurti («tres rostros»: Brahma, Vishnú y Shiva). De nuevo, la pluralidad de nombres no debe confundirnos, ya que todos apuntan a un único centro.

5.1. Ishwara

Ishwara significa el «Señor» (*Wara*) «Hacedor o Capacitador» (*Isha*), el cual adquiere dimensiones cósmicas y metacósmicas. Se trata del Absoluto en su aspecto personificado, presente en la mayoría de las tradiciones hindúes. En el hinduismo, Brahman es el origen de todas las manifestaciones de *Ishwara*. Abarca desde lo más inmenso hasta lo más íntimo:

Brahman, manifestado, próximo, habita en la caverna
[del corazón.

Él es la gran morada.

Ahí se encuentra cuanto se mueve, respira y pestaña.

Conócelo como el ser y el no ser,
como el más deseable, por encima del conocimiento,
el más elevado de las criaturas.

Refulgente, más sutil que lo sutil,
en él reposan los mundos y sus gentes;
este es el Brahman imperecedero;
ese es el aire vital (*prana*), la palabra y la mente;
ese es el verdadero, el inmortal, el que hay que atravesar.
Atraviésalo, hijo mío.

[...].

Aquel en que están entretejidos el cielo, la tierra y la atmósfera,
como también la mente y todos los aires vitales,
solo a ese debes conocer como al único *atman*.

[...].

Omnisciente, sabio en todo,
suya es la grandeza de la tierra,
Está asentado como *atman* en el espacio más elevado
y en la divina ciudad de Brahman.

El Brahman, inmaculado, sin partes,
se encuentra en el envoltorio supremo hecho de oro.
Es puro. Es la luz de las luces.
Eso es lo que conocen los conocedores del *atman*.

No brilla allí el sol ni la luna ni las estrellas.
No brillan tampoco los relámpagos.
Mucho menos el fuego.
Cuando él brilla, el mundo entero refleja su luz.
Todo este mundo se ilumina con su resplandor.⁵⁹

Brahman propiamente es anterior a cualquier personificación de lo divino.

Propiamente Vishnú es el *Ishwara* por excelencia, del cual brotan los avatares, que son manifestaciones parciales de él. De entre los diferentes avatares, únicamente Krishna es considerado como una encarnación total de Vishnú (*purnavatara*) por las corrientes *vaishnava*. Así se expresa en el *Bhagavata-purana*:

Del mismo modo que de un lago inagotable fluyen ríos por todos sus bordes, así brotan las encarnaciones innumerables de Aquel [Krishna] que elimina el dolor, el cual es la culminación de todas las realidades. Los videntes, los profetas que revelan las leyes, los dioses, las razas humanas, los progenitores, todos forman parte de él.[60](#)

Los demás avatares solo encarnan aspectos particulares del Ser divino. El paso del segundo nivel (la divinidad devocional) al tercer nivel (su abarcabilidad sobre la toda la realidad) queda reflejado en el capítulo once del *Bhagavad-gita*. Hasta ese momento, Krishna se ha manifestado a Arjuna bajo la forma del auriga de su carro de combate y han establecido un diálogo razonable sobre el sentido del deber y de la acción. Pero Arjuna espera algo más:

He oído tus palabras empapadas de verdad, pero aun así, mi alma anhela profundamente poder verte; ver tu forma inmanifiesta como el Dios omnipresente que habita en todas las cosas. (BG 11, 3)

A Arjuna se le concede su deseo y durante más de cuarenta versículos se despliega ante sus ojos la teofanía mediante un cambio de conciencia que se opera en él:

Arjuna, dotado de percepción divina, contemplaba en una visión portentosa cómo su Señor tomaba incontables formas de impresionante aspecto, con multitud de ojos correspondientes a innumerables caras, con gran profusión de ornamentos divinos y blandiendo numerosas armas celestiales [...].

Arjuna vio el universo entero en su incontable variedad, suspendido y formando una inmensa unidad dentro del resplandor que desprendía el cuerpo del Dios de los dioses. (BG 11, 10 y 13)

A cada modo de manifestación le corresponde un grado de apertura. Son correlativos y supone un proceso. Por ello este pasaje no aparece hasta avanzado el libro, dando tiempo a que Arjuna —y el lector— se vayan disponiendo. Únicamente cuando se adquiere la preparación adecuada es posible abrirse a este tercer nivel. Semejante experiencia puede compararse

a la que aparece al final del Libro de Job,⁶¹ donde Dios se manifiesta al anciano bajo unas dimensiones que le sobrepasan y para las que se ha ido disponiendo sin saberlo, tanto a través de su sufrimiento como de sus preguntas. Volviendo al *Bhagavad-gita*, Arjuna se postra en adoración, sabedor de estar en un nivel superior de revelación y de conciencia:

Sobrecogido de estupor y asombro, Arjuna, el héroe, inclinó su cabeza juntando sus manos en acto de adoración, y con estas palabras se dirigió a su Señor:

En Ti, oh Dios mío, contemplo a todos los dioses y las innumerables variedades de seres que habitan en Tu creación; asimismo, veo a Brahma sentado en el trono de su flor de Loto, y a todos los grandes sabios videntes y las serpientes de la luz.

Por doquier contemplo la gloria de tu infinitud: el poder de tus innumerables brazos, la visión de tus innumerables ojos, las palabras de tus incontables bocas, y el fuego vital de tus innumerables cuerpos.

Me resulta imposible ver tu principio, tu medio o tu fin, ¡oh Señor de todas las especies, Dios de la Forma Infinita! (BG 11, 15-16)

El capítulo prosigue con una profusión de imágenes y de epítetos en los que Krishna adquiere los atributos de Brahman, el Dios total:

Tú eres el Inmortal, la meta suprema del conocimiento, Creador, Preservador y Destructor de todo el universo, el eterno guardián de la ley de la justicia, el Espíritu que estaba al principio y que, siendo imperecedero, aún es. No tienes principio, ni medio, ni fin. Contemplo el poder infinito de tus incontables brazos. Tus ojos son el sol y la luna, y tu cara contemplo cual llameante fuego de sacrificio, dando luz y vida al universo entero, en el fulgor de una inmensa ofrenda. El cielo y la tierra están llenos de tu Espíritu, al igual que todas las regiones del espacio infinito. Ante la maravillosa visión de tu temible majestad los tres mundos tiemblan. (BG 11, 18-20)

En este pasaje Krishna muestra el aspecto destructivo de Vishnú. En otras corrientes esta función aniquiladora está desempeñada por Shiva, Kali, Durga o por otros nombres que asumen este rostro aterrador de la divinidad, porque supone la destrucción del ego y de sus construcciones. Por ello aparecen expresiones como esta:

Dime quién eres Tú, que con tan aterradora forma te presentas ante mí. ¡Ten piedad de mí! Yo te adoro como el Dios Supremo, y anhelo conocerte, mas no logro entender tu misteriosa forma de obrar. (BG 11, 31)

Para cada corriente su manifestación divina engloba la totalidad. Consecuentemente, para un devoto de Krishna, Krishna es mayor que Brahma:

¿Cómo podrían dejar de adorarte y expresarte su amor, oh Señor de señores, oh Supremo Poder? Tú creaste a Brahma, el dios de la creación, eres refugio eterno e inagotable para este mundo. Soporte de lo que es y de lo que no es, estando aún más allá de ambos.

Eres el Poder Superior que estaba en el principio, Señor de los hombres desde que el hombre existe; Tú eres el más valioso tesoro que esconde este inmenso universo. Tú eres el que ha de ser conocido al tiempo que el conocedor, la morada del descanso final. Tú eres el Poder Omnipresente para el cual nada hay oculto. (BG 11, 37-38)

En definitiva, la divinidad manifestada (*Ishwara*) cubre todo el campo de lo real:

¡Oh Señor!, te adoro a ti, que estás delante y detrás de mí. Te adoro a ti, que me rodeas por todas partes, pues en cualquier lugar que mire, tengo ante mí tu rostro. Oh, Dios omnipotente sin límites, todo lo que existe se dirige hacia ti como a su destino último. Tú eres mi todo. (BG 11, 40)

Encontramos estas palabras en los grandes textos religiosos de cada tradición. Cambiando la advocación, las hallaríamos en todas las confesiones. En la corriente *shivaíta*, Shiva hace las funciones de Brahman y se convierte en el *Ishwara*, tal como aparece en el siguiente *Himno a la gloria de Shiva* escrito por Pushpadanta, un poeta de dicha corriente:

Si la montaña azul fuera toda ella tinta, si el océano fuera el tintero, si una rama del árbol celestial fuera la pluma, si la totalidad de la tierra fuera el papel sobre el cual escribir, y si con todo esto, Saravasti, la diosa de la sabiduría, escribiera durante toda la eternidad, todo ello, oh Señor, no podría expresar tus virtudes.^{[62](#)}

Sea cual sea la corriente, lo que conviene percibir es que cada advocación adquiere en este nivel la totalidad omniabarcante de la divinidad. Tal explosión se corresponde con la concentración propia de este tercer círculo.

5.2. Purusha o el Hombre Primordial

En la profusión del hinduismo, el otro término que aparece en este nivel es *Purusha* («Hombre Primordial»), aunque no todas las corrientes lo

conciben de la misma manera. En la escuela *samkhya*, Purusha designa la realidad espiritual, la conciencia pura, el verdadero yo del ser humano, con un cierto carácter masculino, en contraste con *prakriti* (la materia, de carácter femenino) que contiene los órganos, los sentidos y el intelecto. En el *Purana Srimad Bhagavatam*, Krishna se presenta a sí mismo como *Purusha*:

Esa única existencia, la realidad absoluta, el Brahman que trasciende la mente y el habla, llegó a dividirse en dos: Maya o el poder creador y el Poseedor de ese poder. El primero es conocido como *Prakriti*, causa y efecto, y el segundo como *Purusha*, cuya naturaleza es autoluminosa. Yo soy *Purusha*.⁶³

Más allá de la diversidad de identificaciones según las corrientes, lo importante es comprender que «Purusha no es solo el Hombre cósmico, es también el aspecto personal del conjunto de la realidad [...]. Todo lo que es es miembro del único Purusha».⁶⁴

En los Veda aparece en torno al sacrificio del Ser primordial, el cual es descuartizado y reconstruido continuamente.⁶⁵ Las leyes cósmicas participan en este sacrificio y en esta restauración. Este mito simboliza el paso de la Unidad originaria (Brahman inmanifiesto) a la multiplicidad del mundo manifestado:

Mil cabezas tenía Purusha, mil ojos, mil pies.
Tras cubrir la tierra por todos los lados,
la excedía en diez dedos.

Purusha es todo lo que es,
lo que ha sido y lo que será.
Es el Señor de la inmortalidad
y de lo que crece con el alimento.

Todos los seres son su cuarta parte.
Las otras tres constituyen lo mortal y está en los cielos.
Desde allí se desarrolló en todas direcciones,
en lo que come y en lo que no come.

El Radiante (*Viraj*) nació de *Purusha*
y *Purusha* nació del Radiante.
Tan pronto como nació fue más grande que la tierra
por detrás y por delante.

Cuando los dioses ofrecieron el sacrificio
tomando a *Purusha* como ofrenda
la primavera fue la manteca,
el verano el combustible y el otoño la oblación.
A este *Purusha* nacido en el comienzo
lo desmembraron en sacrificio:
con él sacrificaron los dioses, los *sadhya* y los sabios.[66](#)

Los siguientes versos especifican partes de esta desmembración, dando origen a la distribución de castas de la sociedad hindú:

Cuando desmembraron a *Purusha*, ¿cuántas porciones hicieron?
¿Qué fue su boca?
¿Qué fueron sus brazos, sus muslos, sus pies llameados?

El sacerdote fue su boca,
el guerrero se hizo sus brazos,
sus muslos fueron los hombres comunes,
y el siervo fue hecho de sus pies.

La luna nació de su mente;
de su ojo nació el sol;
de su boca, Indra y el fuego;
de su pecho, el viento.
De su ombligo se hizo la atmósfera;
de su cabeza se creó el cielo;
de sus pies, la tierra;
de su oído los puntos cardinales.

Así moldearon el mundo.

En este importante himno védico quedan claramente diferenciadas las dos dimensiones del Absoluto: solo una cuarta parte se ha manifestado; las otras tres son inaccesibles para nosotros. A través de los rituales se reúnen los miembros separados, aquellos que *Prajapati-Purusha* no podía reunificar más que por medio del sacrificio, en el que el sacrificador y el sacrificio son regenerados conjuntamente.[67](#) Ya hemos visto que el mito del desmembramiento para dar vida aparece en diversas tradiciones. Ahora bien, es característico del hinduismo haber percibido que el sacrificio de *Purusha* no es únicamente cúltico, sino que acontece en el interior del asceta meditador, el cual se convierte él mismo en el sacrificador y en el sacrificio por medio de la muerte del yo. Cuando se da esta muerte,

entonces Purusha habita todo el espacio interior:

Aunque la grandeza del corazón es tanta, *Purusha* es mayor. Todos los seres son un cuarto de él, los otros tres son lo inmortal en el cielo. Lo que es Brahman, es lo que es ese espacio exterior al hombre. Lo que es este espacio exterior al hombre, también es este espacio que está dentro del ser humano. Ese espacio que está dentro del hombre también es ese espacio que está dentro del corazón. Eso es lo que es pleno, lo que no cambia. (*Chandogya-upanishad* III, 12, 6-7)⁶⁸

La característica de *Purusha* es que, sin bien es trascendente a todo, también es inmanente al ser humano:

De la medida de un pulgar es *Purusha*, el *atman* interior, el que siempre está en el corazón de las criaturas, percibido por el corazón, por la mente. Quienes conocen esto se vuelven inmortales.⁶⁹

Del tamaño del pulgar es *Purusha*, el *atman* interior, siempre asentado en el corazón de los hombres.⁷⁰

La mención del Absoluto como *Purusha* está presente en bastantes *Upanishad*, aunque con asignaciones diversas. En algunos textos es sinónimo de Shiva, mientras que en otros de Brahman. Pero en todos los casos persiste en él este carácter personal, tanto en su dimensión de trascendencia divina como en su dimensión de inmanencia en todos los seres:

Más allá de él no hay nada. Nada es superior a él, y nada es más pequeño. Se alza como un árbol que alcanza el cielo. Todo este mundo está llenado por *Purusha*.

Él es todo rostro, todo cuello, toda cabeza, el que tiene su asiento en el corazón de todos los seres; el que, desplegado, lo ocupa todo. Es el bienaventurado, y por eso, es el omnipresente Shiva.

Gran Señor es *Purusha*. Él es quien pone en movimiento al Ser supremo, quien gobierna esta paz sin mancha. Él es la luz eterna.

Sin mano ni pie es rápido y aferra; ve sin ojos, oye sin oído. Él conoce lo incognoscible pero no hay quien le conozca. Por eso lo llaman el gran *Purusha* primordial.

El Uno sin color, de meta oculta, distribuye colores por medio del múltiple poder de su yoga. Va hacia todos lados. Él está en el comienzo y en el fin de todo.⁷¹

Estamos ya adentrándonos en el centro, cosa que dejaremos para el

siguiente paso.

6. EL *DHARMAKAYA* EN EL BUDISMO

Este tercer círculo se corresponde con una nitidez y precisión sorprendentes con el tercer cuerpo de Buddha, el *Dharmakaya*, «el Cuerpo (*kaya*) del Orden eterno (*Dharma*)». Buddha no aparece aquí como un individuo histórico (primer círculo) ni como un ser trasfigurado y trascendido (segundo círculo), sino como el principio cósmico, el Ser macrocósmico, *Mahavairocana*, el Buddha de la Gran Irradiación. El *Dharmakaya* representa la naturaleza perfecta y completa del Buddha, la cual abarca toda la realidad, y solo puede ser percibido cuando se alcanza la iluminación. No es perceptible ni por los sentidos ni pensable por la razón. Estrictamente, *Dharma-kaya* significa el «Cuerpo de la Doctrina», el cuerpo de la enseñanza que no perece y que es capaz de conducir a la iluminación aunque el Buddha histórico ya no exista. Así se comprende este término en la corriente *theravada*. En otras escuelas significa el «cuerpo de los *Dharma*», refiriéndose a las cualidades de un Buddha que permiten distinguirlo del que no lo es. En el *mahayana* adquiere un sentido mucho más elevado. Fue Asanga (290-360), un gran maestro del yoga y fundador de la escuela *Yogachara*, quien desarrolló la doctrina de los tres cuerpos (*trikaya*), llevándola a su culminación. El *Cuerpo del Dharma* pasó de ser la doctrina o las cualidades de un ser iluminado a constituir la esencia que es común a todos los *buddha* y que trasciende su multiplicidad; es el Cuerpo de la Verdad, el cuerpo de sabiduría (*jñana-kaya*), la conciencia eterna e inmutable, intrínsecamente radiante. Su realidad es espiritual, ilimitada y coextensiva al universo. El *Dharmakaya* es considerado como «el cuerpo feliz de la emancipación, inconcebible, completo y estable», en palabras de Vasubandhu, hermano de Asanga.⁷² Este cuerpo no es otra cosa que la realidad última y única de todos los seres. En palabras de Thich Nhat Hanh:

El *Dharmakaya* es la encarnación de *Dharma*, siempre brillando, siempre iluminándolo todo. Todo cuanto nos ayude a despertar forma parte del *Dharmakaya*: los árboles, la hierba, los pájaros, los seres humanos.⁷³

Constituye la comunidad (*sangha*) cósmica, la congregación universal que

va más allá del *sangha* concreto de los monjes y fieles. Es el verdadero *Sangha* donde la naturaleza dispersa de Buddha se reintegra. El *Dharmakaya* es el cuerpo cósmico como principio oculto de la realidad e inasequible a la mente. Se trata de la revelación del tesoro oculto en la flor de loto, tal como recita el omnipresente mantra tibetano: *Om Mane Padme Hum*. En el *Sutra del Diamante* se describe en los siguientes términos:

Los que me ven a través de mi forma
y los que siguen mi voz
hacen esfuerzos inútiles
porque en realidad no me ven.
A través de la doctrina (*dharma*) uno debería ver a Buddha
porque el cuerpo cósmico (*Dharmakaya*) es el verdadero guía.
Pero la esencia de la doctrina
no es algo que uno pueda concienciar
ni hacer que se concencie.⁷⁴

Hay que trascender el primer y segundo nivel de las formas concretas para comprender verdaderamente la realidad búdica. Uno de los textos más importantes en el que se desarrolla esta doctrina es el *Avatamsaka-sutra*, el *Sutra del Ornamento Floral*, probablemente la escritura más grandiosa y brillante del budismo y también la más desconcertante. Puede considerarse incluso una de las cumbres de la literatura universal.⁷⁵ Su composición se sitúa en los dos primeros siglos de nuestra era. Todo el universo, el océano de infinitos mundos, no es sino el Cuerpo del Buddha y campo de juego de la Conciencia pura, radiante, que Él es. A lo largo de este extenso poema, se describen las cincuenta y dos etapas —muestra del largo camino que lleva de la periferia al centro— por las que su protagonista, Sudhana, habrá de pasar hasta llegar a la iluminación o al *Dharmakaya*:

Alcancé finalmente el cuerpo puro de la realidad, cuerpo que es continuo y sin fragmentar a través del pasado, el presente y el futuro. También purifiqué un cuerpo físico insuperable, más allá de todo lo mundanamente conocido, capaz de aparecer a todos los seres según sus mentalidades, omnipresente, en todas las tierras búdicas, morando en todas partes, mostrando todo tipo de proyecciones místicas por todas partes, visible en todos los mundos.⁷⁶

Esta manifestación únicamente es posible con un corazón puro:

Mira este cuerpo que he logrado, producido durante multitud de eones. [...] Es difícil de ver; quienes no han plantado raíces de bondad no pueden ni siquiera oír hablar de mí, mucho menos verme.⁷⁷

Esta referencia a plantar «raíces de bondad» muestra una vez más que la iluminación está en relación directa con el estado interior, porque el objeto y el sujeto de la visión son correlativos. El *Dharmakaya* es el estado supremo de la iluminación. En ningún momento se puede concebir como un ser separado, sino que es la profundidad luminosa e invisible de todo y en todo. En este estado de plena apertura se puede percibir y participar de la naturaleza última de la realidad. Esto es lo que se busca con la meditación en el zen: concentrarse en la única meta de alcanzar la transparencia de la naturaleza búdica. Tal es el fruto del *satori*, la iluminación. Así lo expresaba Yoka Daishi, monje chino del siglo VII:

La verdadera naturaleza de nuestra ignorancia
es la naturaleza de Buddha.
Nuestro cuerpo vacío e ilusorio
Es el cuerpo del Buddha *Dharmakaya*.
[...]
Si comprendemos plenamente el cuerpo de Buddha,
ya no hay nada.
La fuente original
de nuestra propia naturaleza
es el puro y verdadero Buddha.⁷⁸

El verdadero conocimiento se alcanza mediante la participación plena en lo que se conoce. Tal es la meta a la que aspiran todos los caminos religiosos y espirituales. La experiencia de la iluminación puede darse progresiva o definitivamente. Las diferentes escuelas zen difieren en torno de una cuestión importante: la permanencia o transitoriedad en la conciencia de la naturaleza búdica.⁷⁹ Quien se ha fundido en ese estado puede hacer el voto de los *bodhisattva*, que alcanza dimensiones cósmicas y metacósmicas, tal como está formulado en verso al final del *Avatamsaka-sutra*:

Recorreré los caminos del Mundo,
libre de toda compulsión, toda aflicción, toda ilusión,
como un loto inmaculado sobre el agua,
sin apegos, como el sol y la luna en el firmamento.
[...]
Purificando océanos de tierras,
liberando océanos de seres,
observando océanos de verdades,
buceando en océanos de conocimiento,
perfeccionando océanos de prácticas,

consumando océanos de votos,
sirviendo a océanos de Buddhas.
Pueda yo practicar, incansable, durante océanos de eones.⁸⁰

La diferencia entre lo que veíamos sobre los *bodhisattva* en el círculo anterior respecto a este es que allí aparecían como entidades exteriores, mientras que aquí se trata de una identificación y plena participación como resultado de este adentramiento en el tercer cuerpo de Buddha.

7. EL *CHI* PRIMORDIAL Y LA POLARIDAD *YIN-YANG* EN EL TAOÍSMO

En el taoísmo, el tercer nivel viene dado por el *Chi* original y por la polaridad del *Yin* («gran sombra») y el *Yang* («gran luz»), una díada que constituye el dinamismo de la forma, la posibilidad misma de la manifestación del Tao a través del *Chi*.

El *Chi* representa el principio vital y energético del cosmos, que tiene una equivalencia con el *logos* ordenador y primordial del estoicismo y de la filosofía griega, y que, a su vez, impregnó al cristianismo cuando este trató de formular la naturaleza de Cristo. Así presenta Zhuang Zi la relación entre el *Chi* y la aparición de las formas:

En el origen no había vida. No solo no había vida, sino que ni siquiera había forma. No solo no había forma, sino que ni siquiera había *Chi*. Algo insondable se transformó y hubo *Chi*. El *Chi* se transformó y hubo la forma. La forma se transformó y hubo la vida.⁸¹

El *Chi* es el primer aliento que genera la diversidad de las formas y es el origen de la vida. El *Chi* Primordial es la manifestación del Uno (el Tao) y a partir de él se originan dos *chi*, el *Yin* y el *Yang*. En la obra clásica *Huai nan zi* la cosmogonía es descrita de este modo:

El Cielo y la Tierra no tenían forma. Era un estado de fluidez informe, nada era estable, nada definido. Este estado recibe el nombre de Gran Inicio. El Gran Inicio produce un vacío impoluto. El vacío impoluto produjo el cosmos. El cosmos produjo la Energía vital (*Chi*) omnipresente. La Energía vital abarcaba distinciones. Lo límpido y liviano ascendió, flotando en capas finas, para formar el Cielo. Lo pesado y lo turbio se coaguló y formó la Tierra [...].

El Cielo y la Tierra unieron los elementos más sutiles de su energía vital para formar los principios de lo negativo (*Yin*) y lo Positivo (*Yang*). Lo Negativo y lo Positivo unieron los elementos más sutiles de su energía vital para constituir las cuatro estaciones. Las cuatro estaciones esparcieron su energía vital para dar existencia a las diez mil cosas [...].⁸²

De un modo más sobrio y conciso, así expresa el *Tao Te King* la aparición de la polaridad del *Yin-Yang*:

El Tao genera el Uno.
El Uno genera el Dos.
El Dos genera el Tres.
El Tres genera todos los seres.
Todos los seres llevan a espaldas el *Yin*
y en brazos el *Yang*.
Los fluidos que manan de ambos se armonizan.[83](#)

La gradación de lo real queda expuesta con claridad. La díada *Yin-Yang* es el plano mayor de abstracción de las fuerzas que están en acción en el mundo de la manifestación, pero ya pertenecen a este mundo. Su alternancia da origen a todos los fenómenos, aunque en sí mismo se trata de un principio invisible. La polaridad *Yin-Yang* abarca toda la realidad y se expresa en un máximo de concisión, pero todavía pertenece al reino de la dualidad y de la identificación con la forma, tal como se expresa en el diagrama que distingue sinuosamente el área negra (*Yin*) del área blanca (*Yang*). Lo oscuro es asociado a *Yin* y a lo femenino porque es lo informe dentro del mundo de la forma circunscrita en la circunferencia, mientras que *Yang* es lo masculino y luminoso porque se deja ver. En el texto que acabamos de citar *Yin* se lleva a la espalda porque no es visto, mientras que *Yang* se lleva en brazos porque se ve. Ahora bien, lo que en los dos primeros círculos más externos son oposiciones, en este tercero dejan de serlo. La polaridad *Yin-Yang* significa precisamente esto: las distinciones no son ontológicas, sino que existe una especie de «caotización» de los elementos que es la clave de su dinamismo. Lo opuesto lo es solo desde la perspectiva conceptual. En este tercer nivel estamos en un continuo flujo de formas y contenidos. Para Zhuang Zi, el término clave es la transmutación:

Crecer y decrecer, llenarse y vaciarse, acabar y volver a empezar, he aquí el ciclo del mundo [...]. La vida de los seres es parecida al galope de un caballo. En cada uno de sus movimientos se modifica, a cada instante varía.[84](#)

Para Lao Tse, la palabra más significativa es el retorno, tema que será todavía más claro cuando nos adentremos en el centro:

El retorno es el movimiento del Tao,

la debilidad es el modo de obrar del Tao.
Las diez mil cosas bajo el Cielo nacen del Ser
y el Ser nace del No-Ser.⁸⁵

Concebidos de otro modo, *Yin* se refiere a las energías centrípetas que rigen en la naturaleza, y *Yang*, a las centrífugas. La combinación de ambos en una doble espiral constituye el movimiento del Tao.⁸⁶ Estos dos dinamismos rotatorios generan todos los fenómenos, ya sea del macrocosmos como del microcosmos. *Yin*, en cuanto principio femenino-matricial, nos permite retomar el tema del alma embrionaria que se mencionó en el círculo anterior. Se trata de profundizar en la condición subterránea y oscura de la semilla, del caos y del orden cósmico, de las raíces del árbol, del huevo primordial, de las aves y de los seres orgánicos. Lo embrionario contiene en sí todas las virtualidades de sus desarrollos posteriores. Esta idea es de gran importancia en el taoísmo: el constante retorno al caos primordial, imagen de la unidad indistinta a partir de la cual se expandió el mundo. Mediante un movimiento en torbellino los elementos individuales (los diez mil seres en la cosmología taoísta) se desprendieron en distintas combinaciones de *Yin* y *Yang*. Todo el universo se halla en una incesante transformación.

Ha desaparecido una obra que se remonta al siglo III d. C., conocida bajo el nombre de *Mito de P'an Ku*, en la que aparece el relato de la creación como la configuración del caos primordial concebido como un huevo cósmico. Se hallan importantes coincidencias con la cosmogonía de la India y los mitos órficos. P'an Ku sería una especie de demiurgo, intermediario entre la tierra (*Yin*) y el cielo (*Yang*) que, siendo a la vez dios en el cielo y santo en la tierra, a través de nueve transformaciones vivió 18 000 años. En otras versiones del mito, P'an Ku está representado como un macrocosmos antropomórfico, como una especie de Hombre Universal, cuyas partes forman el cosmos. Nos encontramos, pues, ante una figura muy semejante al *Purusha* hindú, al Metatrón cabalístico y al Cristo cósmico del cristianismo.

Con todo, el taoísmo más cultivado tiende a evitar las personificaciones. Existen algunos pasajes en Zhuang Zi que podrían dar a entender que se está refiriendo a un Hacedor del Universo cuando se refiere a la acción del cielo (*tian*) y de la tierra (*di*), pero los expertos consideran que es una mala interpretación, ya que está mencionando únicamente la acción propia del

universo o de la naturaleza.⁸⁷ Como hemos dicho, el acto creador más bien se concibe como esa rotación del *Yin-Yang* que surge del *Chi* y que se despliega en cinco fases o manifestaciones, denominadas *wu xing*, las cuales interactúan y se suceden en ciclos precisos.⁸⁸ El cinco está compuesto por las cuatro direcciones cardinales y el centro. A su vez, estas cinco fases están relacionadas con cinco elementos: la madera, el fuego, la tierra, el metal y el agua. Estos ciclos están presentes en todos los elementos de la naturaleza así como en el ser humano. Armonizar estas correspondencias es la base de la práctica taoísta. Además de estas cinco fases, el *Chi* se expande en ocho direcciones (*va gua*), que son como ocho esencias, las cuales, como las cinco fases, llevan en su interior la memoria del origen del universo y son portadoras del vacío transformador. Se transcriben en ocho trigramas. Cada trigramas corresponde a la tríada ordenadora del cosmos: el Cielo (*Yang*), la tierra (*Yin*) y en medio el ser humano. Los ocho trigramas son: el cielo, la tierra, la montaña, el estanque, el agua, el fuego, el trueno y el viento. Estos ocho trigramas dan origen a sesenta y cuatro hexagramas, símbolo de la multiplicidad de la vida. Estos hexagramas son el resultado de combinar de dos en dos los trigramas básicos, con lo cual cada hexagrama representa una configuración de las energías *Yin* y *Yang*.⁸⁹ Según la ley de correspondencias macrocósmicas y microcósmicas, el cuerpo del ser humano está constituido por estos ocho principios-fuerzas primordiales, los cuales son llamados los «ocho canales maravillosos». Armonizarlos y activarlos a través del *chi* vital individual — que participa del *Chi* primordial y universal— es la base y el fin de todas las prácticas taoístas, ya que el ser humano se considera una manifestación de estos principios cósmicos. Cuando esto se logra, se trasciende la dualidad. Con palabras de Zhuang Zi:

Los hombres verdaderos vagan libremente más allá de los límites y por completo unificados con el Creador, se deleitan en la esfera de la Unidad original de la Energía vital (*Chi*), antes de que esta se divida en Cielo y Tierra.⁹⁰

8. RECAPITULACIÓN

En este círculo se ha puesto de relieve el elemento central de cada tradición, que alcanza en este tercer ámbito su máxima expansión. Cada religión

encuentra aquí lo más sublime de su expresión y la concentración de su saber y de su sabor: la Torá preexistente, el Corán primordial, el Cuerpo cósmico-místico de Cristo, de *Purusha* y de Buddha, etc. Cada manifestación adquiere su carácter último y alcanza la totalidad. A través de ella los creyentes de cada vía avanzan y acceden al centro. En este nivel hemos encontrado los himnos más bellos y más inspirados. Para cada camino, su vehículo de revelación es el único porque mediante él se alcanza la fuente. Por ello, esa Expresión-Manifestación es considerada absoluta e irrenunciable, inconfundible e inintercambiable.

En la tradición judía hallamos múltiples textos donde se afirma el Dios verdadero de Israel frente a los dioses falsos de las religiones circundantes.^{[91](#)} Por su parte, en la tradición cristiana encontramos afirmaciones como las siguientes:

Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. (Jn 14,6)

La salvación viene a través de Jesucristo. No hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres por el que podamos ser salvados. (Hch 4,12)

En el islam hallamos también múltiples pasajes sobre Allah como el Dios único, que excluye toda otra forma de adoración y que se deriva de su testificación de fe (*shahada*):

No hay otro dios que Dios y Muhammad es su profeta (*la ilaha illa'llah Muhammadun rasul Allah*).^{[92](#)}

En algunos textos hindúes también encontramos afirmaciones taxativas. En el *Bhagavad-gita* leemos:

Todo lo que existe halla en mí su principio, su medio y su fin. Entre todos los conocimientos, yo soy el conocimiento del alma. Entre los muchos caminos, yo soy el único que conduce a la verdad. (BG 10, 32)

También lo afirma en una *Upanishad*:

Yo conozco a ese *Purusha* grande, del color del sol, que está más allá de la oscuridad. Cuando se le ha conocido, uno sobrepasa la muerte. No hay otro camino para ir.^{[93](#)}

Pero en las mismas tradiciones —e incluso en otros pasajes de los mismos textos citados— encontramos la afirmación de esa universalidad sin

necesidad de afirmar su carácter excluyente. Así, en el Evangelio de Juan también se lee: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9)⁹⁴ o «El que no está contra nosotros está con nosotros» (Mc 9,40). Que el cristiano vea al Padre a través de Jesús no implica la afirmación de que Jesús sea el único acceso al Padre. Del mismo modo, en el *Bhagavad-gita* leemos:

Según la manera en que los hombres se abren a mí, así yo me muestro a ellos. Tal y como me aman, yo los amo. Pues, aunque muchos son los senderos de los seres humanos, al final todos llegan a mí. (BG 4, 11)

El islam, por su parte, ha desarrollado la categoría de las «gentes del Libro» (*Ahl al-Kitab*), expresión que aparece varias veces en el Corán,⁹⁵ para reconocer la verdad revelada en el judaísmo y en el cristianismo, categoría que sabios posteriores han extendido a otras religiones, al descubrir su profundidad.

Desde nuestra aproximación fenomenológica y de mística comparada es clara la distinción entre la inagotable capacidad de manifestación del Absoluto y el modo particular o concreto con que se manifiesta. Para ello puede iluminarnos la aportación que hace Ibn ‘Arabi al diferenciar entre Dios (*Allah*) y Señor (*Rabb*). Esta diferencia no se corresponde con la que existe entre el Dios manifestado y el Dios no manifestado, ya que Dios y Señor se sitúan en el plano de la manifestación. Se trata de otra cosa:

El Señor (*Rabb*) es el Absoluto manifiesto a través de un Nombre concreto, mientras que Dios (*Allah*) es el Absoluto que no deja nunca de transformarse, en cada momento, de acuerdo con sus nombres.⁹⁶

Rabb sería cada una de las personificaciones de la inagotabilidad manifestante de Dios, según las cuales podemos establecer ciertas equivalencias homeomórficas: *Ishwara* en el hinduismo, Cristo en el cristianismo, y Buddha en el budismo, etc., mientras que Allah sería el fondo divino inagotable y presto a manifestarse. En el cristianismo, sería el *Logos asarkós* ya mencionado, o la Trinidad *ad extra*, y en el hinduismo se correspondería con Brahman *Trimurti*. La equivalencia homeomórfica entre *Ishwara* y Cristo Jesús —en cuanto Logos e Hijo unigénito del Padre— fue percibida por Henri Le Saux y Raimon Panikkar. El monje benedictino lo expresaba del siguiente modo en su diario:

Jesús es la maravillosa epifanía del misterio del hombre, del *Purusha*, del misterio de cada hombre, como lo fueron Buddha, Ramana y tantos otros. Es el misterio del *Purusha* el que se busca en el cosmos. Su epifanía está fuertemente marcada por el tiempo y el lugar de su aparición en la carne.⁹⁷

El misterio no se agota en cada concreción, sino que cada una de ellas es la manera en que se da a conocer. En otro lugar del diario se lee:

Jesús es la manifestación de ese misterio original que los dualistas llaman teándrico y los *brahmavidah* («conocedores de Brahman») el punto de ignición de *Brahman avykat* («no manifestado») en Brahman que «se alcanza por sí mismo» (*Sambabhuva atmani atmanam atmanam*) (cf. *Mahanar-upanishad* 64).⁹⁸

En uno de sus ensayos Henri Le Saux también escribía:

El cristiano descubre que solo en el Hijo, el único *Purusha*, la única Persona, cualquiera es capaz de devenir consciente y de despertar. Solo en el Hijo puede ser consciente el ser humano de la verdad, de la realidad e inmortalidad de su ser.⁹⁹

Hijo es la categoría cristiana para referirse a la primera y más directa manifestación del Padre. Para el cristiano, el Hijo es Jesucristo, pero para otra tradición, esa primera manifestación no se expresa en términos de filiación ni se identifica con Jesucristo, sino con el modo en que el centro se ha mostrado a esa tradición, tal como hemos visto. Por su parte, Raimon Panikkar, en su diálogo con el hinduismo, señala la equivalencia entre Cristo y Vishnú (u otra advocación de *Ishwara*: Shiva, Krishna o Brahma) como diferentes manifestaciones personales del Absoluto:

Aunque Cristo es el Misterio, en el sentido de que ver a Cristo es alcanzar el Misterio, no podemos identificar totalmente el Misterio con Cristo. Cristo es solo un aspecto del Misterio como una totalidad, aunque para nosotros Cristo sea *el* único camino mientras estamos en él [...]. Este Misterio solo está indisolublemente unido a Cristo para el cristiano, así como solo está indefectiblemente unido a Vishnú para el *vaishnava* o a cualquier otra forma particular por la que el hindú haya «alcanzado» la liberación.¹⁰⁰

Estas palabras confluyen con el modelo mandálico-radial del que partimos y lo ilustran perfectamente. Ponen de manifiesto que el radio de acceso al centro es lo que determina la absolutez de la mediación por la que accedemos a él. Con todo, respecto al fragmento citado, consideramos que, en vez de decir que «Cristo es solo un aspecto del Misterio», hubiera sido mejor afirmar: «Cristo es el modo cristiano en que se manifiesta el Misterio,

así como su modo de acceder a él», de la misma manera que Vishnú, Shiva, *Purusha*, etc., son las diferentes formas hindúes de esa manifestación. «Yo vivo el Absoluto en y a través de Jesús», decía un monje cristiano ermitaño contemporáneo. Esta correlación es inseparable. Jesucristo es el nombre cristiano para referirse a toda la realidad manifestada, como Vishnú lo es para el *vaishnava* o cada uno de los nombres de Allah para el musulmán. El modo como es concebida la mediación (si lo consideramos desde un recorrido ascendente a partir de abajo-periferia) o la revelación (si lo consideramos desde un recorrido descendente proveniente de arriba-centro) es absoluto para cada tradición porque conduce al Absoluto.

La manifestación del Absoluto que se despliega a través de cada religión —así como a través de cada persona— es una revelación única del Único. Esto significa que, siendo todas ellas donaciones del Absoluto —siendo ellas el mismo Absoluto manifestándose—, lo son de un modo irrepetible, específico y no intercambiable en cada una de ellas. Siendo omniabarcante e inagotable, el Misterio adquiere las particularidades propias de cada revelación. Cada una lo muestra *totum sed non totaliter* («plenamente, pero no totalmente»), tal como dice la sentencia escolástica. El carácter condicionado de toda manifestación se refiere inseparablemente al Manifestante que solo puede revelarse como manifestado a través de la forma en que se muestra y en la forma de quien lo recibe, lo cual está confesional, cultural y psicológicamente condicionado. En tanto que la realidad es plural, pertenece a la misma condición del Manifestante manifestarse específicamente, esto es, diversificadamente. Esta manifestación no es parcial, sino que es plena en esa particularidad. La perspectiva no-dual se sitúa en la conciencia de que Lo Manifestado es el Único Manifestante que se transparenta en cada manifestación.

Todo ello emana de un excedente de Ser que es su fuente, tan inagotable como indecible, tan impensable como inasible, que antecede y sostiene todas sus manifestaciones posibles: el Centro.

¹ Los precedentes provienen del demiurgo platónico (*Timeo* 27d-52d) y del *nous* neoplatónico. En Filón de Alejandría (siglo I) hallamos también ciertos antecedentes. Concebía un intermediario entre Dios y el ser humano que denominó el Logos (*Memra* en hebreo), expresión de la actuación intelectual del Dios Uno. Lo consideró el más antiguo de los seres, el Hijo primogénito, en la frontera entre lo creado y lo increado. De él se derivan las Potencias o Atributos divinos, los cuales se pueden poner en relación con sus Nombres.

- ² Las ideas de Platón abarcan dos de nuestros círculos: las ideas superiores, generales o numéricas se corresponden con el tercer círculo y las ideas inferiores o derivadas se corresponden, en parte, con el segundo círculo.
- ³ Ayvu Rapyta. *Textos míticos guaraníes*, Córdoba (Argentina), Universidad Católica de Córdoba, 2005, pp. 21-23.
- ⁴ Ayvu Rapyta, *op. cit.*, p. 22.
- ⁵ Carlos Castaneda, *El fuego interno*, Madrid, Swan, 1985, p. 289.
- ⁶ Recordemos que el primer círculo (el ámbito de los sentidos) corresponde a la senda del cazador y a la primera atención; el segundo círculo (el mundo imaginario-imaginal) corresponde a la senda del guerrero (en cuanto que tiene que lidiar con fuerzas intra y extrafísicas) y a la segunda atención. Cf. Carlos Castaneda, *Viaje a Ixtlán*, México, FCE, 1979.
- ⁷ Cf. Friedrich Georg Jünger, *Mitos griegos*, Barcelona, Herder, 2006 y Walter F. Otto, *Teofanía*, Madrid, Sexto Piso, 2007.
- ⁸ Hesíodo, *Teogonía*, Madrid, Gredos, 1990, p. 72.
- ⁹ Conocido también como Libro del Eclesiástico.
- ¹⁰ Cf. Gabriel Mazer, «El encuentro innombrable: la divinización de lo eterno femenino. Su trayectoria desde el mundo antiguo y el judaísmo hasta los comienzos de la kábala», en Javier Melloni, *El no-lugar del encuentro religioso*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 41-74.
- ¹¹ Cf. Gabriel Mazer, «El encuentro innombrable...», en *op. cit.*, p. 51.
- ¹² Cf. Moshé Idel, *Ben: filiación y misticismo judío*, Buenos Aires, Lilmod, 2008.
- ¹³ Cf. *ibid.*, pp. 385-392.
- ¹⁴ Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 125.
- ¹⁵ Cf. Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, *op. cit.*, pp. 45-49.
- ¹⁶ Citado en *ibid.*, p. 53.
- ¹⁷ Libro *Bahir*, citado en Gershom Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, vol. I, Barcelona, Paidós, 2001, p. 102.
- ¹⁸ Está presente en diversos mitos de las culturas aborígenes, en el antiguo Egipto en torno al sacrificio de Osiris y en el hinduismo en el sacrificio de Purusha que veremos más adelante.
- ¹⁹ «Vosotros, que antes estabais lejos, habéis sido puestos cerca por la sangre de Cristo» (Ef 2,13).
- ²⁰ Cf. Rom 5,12-21; 6,6 y 1 Cor 15,21-28; Gál 3,28.
- ²¹ Cf. también Ef 1,10.22-23 y Col 1,16-20.
- ²² «El Uno también es Todo, al provenir Todo del Uno, mediante la unidad de sustancia, salvaguardando el misterio de la economía que organiza la Unidad en Trinidad [...]. Tres no por naturaleza (*statu*), sino por el grado (*gradu*), no por sustancia (*substantia*), sino por la forma (*forma*), no por el poder (*potestate*), sino por la manifestación (*specie*), pues son de una única sustancia (*substantiae*), de una única naturaleza (*status*) y de un único poder (*potestatis*), porque no hay más que un único Dios, a partir del cual estos grados (*gradus*), formas (*formae*) y manifestaciones (*species*) se atribuyen a los nombres del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (*Adv. Prax.* 2, 3-4).
- ²³ Cf. el estudio de Rowan Williams sobre esta figura: *Arrio*, Salamanca, Sígueme, 2012.
- ²⁴ *Contra Arrianos*, II, 70 (PG 26, 296c).
- ²⁵ *Tratado sobre la encarnación del Verbo*, 54, 3 (PG 25, 192b).
- ²⁶ Se trata de un monje cristiano anónimo que tomó el pseudónimo de un discípulo de san Pablo (Hch 17,33-34). La obra que ha sobrevivido hasta nosotros es concisa, pero completa, y recorre casi los mismos círculos que el presente ensayo. En su *Jerarquía eclesiástica* y su *Jerarquía celeste* desarrolló una teología simbólica, propia del mundo imaginal y del mundo angélico; en *Los Nombres*

divinos abordó el ámbito propio de este tercer nivel; y en su *Teología mística* se adentra en el centro por medio de la teología negativa.

[27](#) *Los Nombres divinos*, v, 8 (*Obras completas*, Madrid, BAC, 1995, pp. 329-330).

[28](#) *Los Nombres divinos*, II, 10 (*op. cit.*, p. 288).

[29](#) Cf. Jacques Dupuis, *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae, 1999, pp. 426 y 436-444.

[30](#) Jan van Ruysbroeck, *El ornamento de las bodas espirituales*, Libro tercero: «La vida contemplativa», cap. 1 (*Bodas del Alma*, en *Obras*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1984, p. 455).

[31](#) Juan de la Cruz, *Dichos de luz y de amor*, 99, en *Obras completas*, Madrid, Espiritualidad, 1993, p. 104. En otro pasaje más extenso, desarrolla esta misma idea: *Subida al Monte Carmelo*, II, 22, 3-5, en *Obras completas*, *op. cit.*, p. 296.

[32](#) *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, París, Grasset, 1965, pp. 289-290.

[33](#) *Ibid.*, p. 409.

[34](#) Cf. *Lo Santo*, Madrid, Alianza, 2003.

[35](#) Cf. también Corán 2,45; 3,3-8.84; 6,38; 20,2-3.113-114; 17,60.105-109; 21,10; 22,54; 23,62; 25,63-64; 32,15; 39,23; 53,4-18; 56,75-76; 65,11-12; 85,21-22. A veces aparece la expresión: «Tabla bien guardada» (*Lawh al-Mahfuz*). Cf. Corán 17,60; 20,54; 85,22.

[36](#) Cf. *supra*, p. 69.

[37](#) Cf. Fernando Mora, *Ibn 'Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 129.

[38](#) Cf. *infra*, p. 281. Asimismo, ya hemos mencionado anteriormente (*supra*, p. 70) que el propio Corán (18,109) habla de ello, y también hemos citado (*supra*, p. 66) un pasaje del Evangelio de Juan (Jn 21,24-25) en el que se utiliza una imagen semejante.

[39](#) Propiamente, *al-kamil* significa «perfeccionado» o «completado».

[40](#) Cf., para todo este apartado, Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, Madrid, Siruela, 1997, pp. 245-291.

[41](#) Citado en Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, *op. cit.*, p. 267.

[42](#) Ibn 'Arabi, *El núcleo del núcleo*, Málaga, Sirio, 1986, p. 28.

[43](#) Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, *op. cit.*, p. 249.

[44](#) *Fusus*, 13/49-50, citado en Toshihiko Izutsu, *ibid.*, p. 256.

[45](#) Cf. *Tratado del Amor*, p. 223, citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, p. 385.

[46](#) Cf. Corán 2,138; 6,103; 37,159; 43,82.

[47](#) Cf. también Corán 2,186; 8,24; 50,16.

[48](#) Cf. también Corán 20,8 y 59,24.

[49](#) En el pensamiento de Ibn 'Arabi existen siete nombres-raíz que intervienen en la composición de cuanto existe: Viviente, Conocedor, Deseante, Poderoso, Hablante, Oyente y Vidente.

[50](#) Cf. *infra*, p. 331.

[51](#) Citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, p. 180.

[52](#) Citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, pp. 162-163.

[53](#) Cf. Henry Corbin, *La imaginación creadora*, Barcelona, Destino, 1993, pp. 135-136.

[54](#) Henry Corbin, *La imaginación creadora*, *op. cit.*, p. 138.

[55](#) Cf. *infra*, cap. VI.

[56](#) Henry Corbin, *La imaginación creadora*, *op. cit.*, p. 139.

[57](#) Henry Corbin, *La imaginación creadora*, *op. cit.*, p. 141.

[58](#) *Ibid.*, p. 347.

[59](#) *Mundaka-upanishad* II, 2 (*La sabiduría del bosque*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 134-135).

[60](#) *Bhagavata-purana* I, 3, 26-27. Cf. Alain Daniélou, *Mythes et dieux de l'Inde*, París, Flammarion, 2009, p. 252.

[61](#) Cf. Job, caps. 38-42.

[62](#) Citado en Swami Satyananda Saravasti, *L'Hinduisme*, Barcelona, Fragmenta, 2012, p. 11. Esta imagen de la abundancia de la escritura la hemos visto en el Corán (cf. *supra*, pp. 265-266) y también aparece a propósito de Jesús al final del Evangelio de Juan (cf. *supra*, p. 66).

[63](#) Citado en Jelena Galovic, *Los Grupos místico-espirituales de la actualidad*, México, Plaza y Valdés, 2002, p. 257.

[64](#) Raimon Panikkar, *L'experiència vèdica*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 108.

[65](#) También recibe el nombre de *Prajapati*, «el Señor de las criaturas». Prajapati es el Dios creador del final del período del *Rig-veda*. Se trata de una abstracción sin personalidad de la esencia divina.

[66](#) *Rig-veda* x, 90, 1-7.

[67](#) Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *El Vedanta y la tradición occidental*, Madrid, Siruela, 2001, p. 96.

[68](#) *Upanishads*, Madrid, Siruela, 1997, p. 59.

[69](#) *Svetasvatara-upanishad* III, 8-22 y IV, 1 (*Upanishads*, op. cit., pp. 147-149).

[70](#) *Katha-upanishad* II, 2, 17 (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Nueva Delhi, Harper Collins, 1994).

[71](#) *Svetasvatara-upanishad* III, 8-22 y IV, 1 (*Upanishads*, op. cit., pp. 147-149).

[72](#) Citado en Heinrich Dumoulin, *Para entender el budismo*, Bilbao, Mensajero, 1997, p. 188.

[73](#) Thich Nhat Hanh, *El corazón de las enseñanzas de Buda*, Barcelona, Oniro, 2000, p. 209.

[74](#) Citado en Heinrich Dumoulin, *Para entender el budismo*, op. cit., p. 188.

[75](#) Cf. Vicente Merlo, *Meditar en el hinduismo y en el budismo*, Barcelona, Kairós, 2012, p. 217.

[76](#) Citado en *ibid.*, pp. 237-238.

[77](#) *Ibid.*, p. 300.

[78](#) Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori*, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 17-18.

[79](#) Cf. Daisetsu T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, Buenos Aires, Kier, 2004, vol. I, pp. 249-291 y vol. II, pp. 9-36.

[80](#) Cf. Vicente Merlo, *Meditar*, op. cit., pp. 238-239.

[81](#) *El camino de Zhuang Zi*, Barcelona, Kairós, 2008, cap. XVIII.

[82](#) Citado en Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. II, op. cit., p. 31.

[83](#) Poema 42. El último versículo es traducido así en otra versión: «El hálito indiferenciado constituye su armonía» (Barcelona, Ediciones 29, 1989).

[84](#) Cap. XVII.

[85](#) *Tao Te King*, poema XL.

[86](#) Tal es una de las versiones de la traducción del poema 42 más arriba mencionado.

[87](#) Cf. Iñaki Preciado en su introducción a *Zhuang Zi*, «Maestro Chuang Tsé», Barcelona, Kairós, 2007, p. 18.

[88](#) Cf. Isabel Calpe Rufat, *Qi Gong*, Barcelona, Kairós, 2003, pp. 47-52.

[89](#) En las prácticas propias del taoísmo del primer círculo hemos hecho mención al *Libro de los Cambios (I Ching)*, el cual está basado en estos principios. Cf. *supra*, pp. 108-109.

[90](#) Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. II, op. cit., p. 40.

[91](#) Destacamos algunas de las referencias más significativas: Éx 20,3; 32,3-5; 34,10-17; 1 Re 18; Jer 10; Is 46,1-3.

[92](#) Destacamos algunos de los pasajes más significativos: Corán 3,2.18; 4,36.116; 6,14; 7,190-198; 16,1-3; 28,62-68 y sura 109.

[93](#) Svetasvatara-upanishad III, 3, 8 (*Upanishads*, *op. cit.*, p. 147).

[94](#)

Al final del Libro del Apocalipsis se hace una afirmación en boca de Jesús que, siendo absoluta, no es excluyente: «Yo soy Alfa y Omega, el principio y el fin» (Ap 21,6).

[95](#) La menciones más positivas las hallamos en Corán 3,64, 5,65-69 y 28,52-54. En otros pasajes la expresión no siempre va acompañada de una valoración tan favorable: Corán 2,121; 3,72.75.110-112; 5,77; 7,157-159; etc.

[96](#)

Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, *op. cit.*, p. 129.

[97](#) Abhishiktananda [Henri Le Saux], *Ascent to the Depth of the Heart* (2 de enero 1973), Nueva Delhi, ISPCK, 1998, p. 367.

[98](#) Abhishiktananda [Henri Le Saux], *Ascent to the Depth of the Heart* (25 de diciembre de 1972), *op. cit.*, p. 363.

[99](#) *Id.*, *Hindu-Christian Meeting Point*, Nueva Delhi, ISPCK, 2001, p. 73.

[100](#) Raimon Panikkar, *El Cristo desconocido del hinduismo*, Madrid, Grupo Libro, 1994, p. 24.

IV

EL CENTRO

EL *DEUS ABSCONDITUS*, LO PLENO-VACÍO Y EL FONDO SIN FONDO NI FORMA

Todos los seres son su cuarta parte.
Las otras tres constituyen lo inmortal y está en los cielos.
Desde allí se desarrolló en todas direcciones.
RIG-VEDA

Nuestro Padre Último-Último Primero
hizo abrir cual flor su propio cuerpo
de las tinieblas primigenias.
HIMNO GUARANÍ

¡Oh Tú, El-más-allá-de-todo!
¿Cómo llamarte con otro nombre?
No hay palabra que te exprese
ni espíritu que te comprenda.
Ninguna inteligencia puede concebirte.
Solo tú eres inefable,
y cuanto se diga ha salido de ti.
Solo tú eres incognoscible,
y cuanto se piense ha salido de ti [...].
¡oh Tú, El-más-allá-de-todo!
¿Cómo llamarte con otro nombre?
GREGORIO NACIANCENO

Hasta aquí nos hemos movido en la dimensión afirmativa o *catafática*. Al llegar al centro, nos adentramos en un abismo de luz donde las formas específicas que han guiado hasta él pierden su nombre y contorno. Este adentramiento en el núcleo pertenece a la teología negativa o *apofática*, presente en todas las tradiciones. Para poder abismarse en él hay que haber

hecho —mejor, haber padecido— un proceso de transformación. Si la mente y los sentidos corporales son los vehículos propios del primer círculo, la imaginación creadora y los sentidos espirituales son propios del segundo, y el intelecto iluminado es lo propio del tercer círculo, para acceder al centro todavía es más necesario que se haya producido una mutación de las capacidades perceptivas, afectivas y cognitivas. De otro modo quedamos totalmente ajenos a lo que cada religión dice o apunta sobre esa profundidad. Por ello, la palabra resulta del todo insuficiente. Tal fondo sin forma, sin palabra y sin imagen es por el que toda forma, palabra o imagen emergen. Es el término maduro de todo el proceso que no se hace sin renunciaciones y sin noches. A ese fondo sin fondo, que es plenitud y vacío al mismo tiempo, también se le puede llamar Silencio, el Silencio que antecede a la Palabra y que la sostiene. Así lo expresó Dionisio el Areopagita:

Esta es la visión y el conocimiento verdaderos: alabar sobrenaturalmente al Supraesencial, renunciando a todas las cosas [...]. Afirmar es ir poniendo cosas a partir de los principios, bajar por los medios y llegar hasta los últimos extremos. Por la negación, en cambio, es ir quitándolas desde los últimos extremos y subir a los principios. Quitamos todo aquello que impide conocer desnudamente al Incognoscible, conocido solamente a través de las cosas que lo envuelven.¹

Ese fondo metaconfesional es el que sostiene las diferentes confesiones. Todas apuntan a él y todas lo confiesan a través del nombre del que disponen: Wakan Tanka (Gran Espíritu), YHWH, el Padre, Allah, Brahman Nirguna, Sunyata, Tao, etc. Todas convergen en él y sobre ese Abismo proyectan sus formas, imágenes y conceptos. De él brotan y a él vuelven en el lento proceso de ir soltando proyecciones, expectativas y deseos. El acceso al fondo solo puede darse por medio de la donación, porque es a través de ella que surge toda existencia. La donación antecede a toda forma, palabra e imagen, de modo que solo se puede llegar a ella por medio del desprendimiento de todo concepto, afecto o contorno. Requiere total abandono, plena rendición. Expresa una *Upanishad*:

El ojo no puede verlo, ni las palabras revelarlo;
no es conocido por los sentidos, la austeridad o las obras.
Cuando la mente se purifica por la gracia de la sabiduría,
Se ve por la contemplación al Uno sin partes.²

Con palabras de Dionisio el Areopagita:

Las cosas más elevadas y sublimes percibidas por nuestros ojos y nuestra razón son apenas medios por los que podemos conocer la presencia de Aquel que todo lo trasciende. A través de ellos, sin embargo, se hace manifiesta su inimaginable presencia, al andar sobre las alturas de aquellos lugares donde la mente puede elevarse. Cuando, libre de la mente y despojada de todo cuanto ve y es visto, la persona penetra en las misteriosas Tinieblas del no-saber. Allí, renunciando a todo lo que la mente pueda concebir, abismada totalmente en lo que no percibe ni comprende, se abandona por completo en Aquel que está más allá de todo ser. Allí, sin pertenecerse a sí misma ni a nadie, renunciando a todo conocimiento, queda unida por lo más noble de su ser con Aquel que es totalmente incognoscible. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia.³

Cuanto mayor es el adentramiento en el interior del círculo, más simultáneas son las imágenes que emanan del centro. En él todas las imágenes son una y ninguna a la vez. El centro no está fuera de nadie ni de nada, sino que se halla permanentemente presente en el interior de todo y de cada uno. Se puede llegar a él desde cualquier punto de lo existente porque todo lo que existe está brotando de él sin cesar.

En algunas corrientes, este *Pleroma* (plenitud vacuizante y vacuidad plenificante) está asociado a una región desconocida únicamente habitada por Dios, mientras que en otras es el ámbito al que Dios desciende o donde el Dios oculto se manifiesta, es decir, no es todavía propiamente el núcleo del centro, sino su primera emanación. Ello muestra que en este centro hay diferentes profundidades, como vamos a constatar en cada tradición.

1. EL PADRE PRIMORDIAL O EL ÁGUILA INFINITA EN LAS TRADICIONES ABORÍGENES

En las religiones aborígenes existe, de un modo u otro, la referencia última a un Ser absoluto, creador y anterior al acto creador, el cual ha sido delegado a un dios o héroe, tal como hemos visto en el círculo anterior. Como hemos anticipado, la instancia fontal de todos los seres puede asumir la evocación de una figura paterna (como Padre o como Abuelo) como principio regente más allá de todo, o puede ser asociado a la figura materna (como Madre o como Abuela) como Presencia englobante que no se deja percibir. En el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los antiguos mayas-quichés, el Ser supremo es evocado como Padre y Madre a la vez:

Creador y Formador, la Madre, el Padre de la vida,
[de la existencia,
el que por todas partes obra y respira,
padre y vivificador de la paz de los pueblos,
[de sus vasallos civilizados,
de Aquel cuya sabiduría ha meditado la excelencia
[de todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra.⁴

En los mitos africanos, el Dios supremo, creador y señor del cosmos, presenta esta paradoja de un ser ausente-presente, lejano-cercano, que no está del todo comprometido con el mundo que ha creado, pero al que se puede acudir como último recurso. Está más allá de toda relación con los poderes espirituales y, a la vez, está en el centro mismo de esas relaciones.

Entre los nativos norteamericanos se le designa con el nombre de *Wakan Tanka*, Gran Espíritu o Espíritu sagrado. Aparece en muchos de sus cantos como la instancia última a la que recurrir:

Con tus mocasines de nube oscura, ven a nosotros;
Con tus polainas de nube oscura, ven a nosotros;
Con tu camisa de nube oscura, ven a nosotros,
Con tu tocado de nube oscura, ven a nosotros.
Con tu mente envuelta en nube oscura, ven a nosotros.
Con el trueno oscuro sobre ti, ven a nosotros volando
[en las alturas.
Con la nube formada a tus pies, ven a nosotros volando
[en las alturas.
Con la oscuridad lejana hecha de nube oscura sobre la cabeza,
ven a nosotros volando [...].⁵

La insistencia en la «nube oscura» y en el «volar en las alturas» indica el carácter inaccesible y oculto del Ser primero y último. Según recoge un testimonio de la tradición Pawnee indoamericana del norte, la conciencia de esta inaccesibilidad estaba presente entre ellos:

Los blancos hablan de un Padre celestial. Nosotros decimos *Ti-ra-wa atius*, el Padre de arriba, pero no nos imaginamos a *Ti-ra-wa* como una persona. Creemos que *Ti-ra-wa* se manifiesta en todas las cosas y que su poder desciende a la tierra todo cuanto puede necesitar el ser humano. Nadie sabe a qué se parece *Ti-ra-wa atius*, el Poder de arriba. Nadie ha estado allí.⁶

«Nadie sabe a qué se parece; nadie ha estado allí». Es un modo simple, pero claro de expresar el carácter apofático del centro.

En el pueblo guaraní se explicita la distinción entre el Dios inmanifestado

y el Dios manifestado. Dios, el Ser supremo, es llamado Nuestro Padre Último-Último Primero (*Ñande Ru Papa Tenonde*). Si en el círculo anterior lo veíamos ponerse en pie y abrirse en flor,² en las estrofas que ahora presentamos se evoca una anterioridad previa a ese abrirse. Se habla de unas «tinieblas primigenias», es decir, de lo Inmanifestado antes de darse a conocer. Por otro lado, ese «abrirse en flor» recuerda el sacrificio de *Purusha* de los textos védicos. En el momento previo al abrirse estamos en la inaccesibilidad del centro; en el acto de abrirse nos hallamos en el primer círculo emanatorio. Los diversos planos no son estáticos, sino que están interrelacionados en un permanente dinamismo de expansión y retracción:

Nuestro Padre Último-Último Primero
hizo abrir cual flor su propio cuerpo
de las tinieblas primigenias.

Las divinas plantas de los pies,
el pequeño asiento redondo,
en medio de las tinieblas primigenias
los creó, cuando él mismo se abría en flor.
[...]

Mientras nuestro primer Padre
creaba, como abrir de flor, su divino cuerpo,
estaba ya en los vientos primigenios:
aun antes de haber conocido su futura
morada terrenal,
aun antes de haber conocido
su futuro firmamento,
su futura tierra,
aquellos del principio,
el Colibrí le refrescaba la boca;
quien sustentaba con productos del cielo
a *Ñamandú* era el Colibrí.

Nuestro Padre *Ñamandú*, el primero,
antes de abrirse él mismo como flor
haciéndose su futuro paraíso,
Él no vio las tinieblas:
aunque el sol no existiera,
él estaba siendo iluminado por el reflejo
de su propio corazón;
hacía que fuese el sol
la sabiduría que estaba en su propio ser divino.

El verdadero Padre *Ñamandú*, el primero,
existía en medio de los vientos originarios;
la Lechuza, en donde quedaba para descansar
hacía tinieblas;
ya se hacía sentir el lecho de las tinieblas.

El verdadero Padre *Ñamandú*, el primero,
antes de abrirse él mismo como flor
haciéndose su futuro paraíso,
antes de haber florecido él mismo en la primera tierra;
él estaba siendo en los vientos originarios;
el viento originario en que estaba nuestro Padre
se vuelve a alcanzar
cada vez que se alcanza el tiempo-espacio originario,
cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio
[primitivo.⁸

El himno habla de la posibilidad de alcanzar el tiempo-espacio originario,
de remontarse hasta el centro del círculo:

En la morada terrenal,
ni los mejores que llevan los adornos de hombre
ni las mejores que llevan los emblemas de la feminidad
lo llegarán a conocer.
Es Cosa inasequible.
Estas cosas, sin embargo,
a los que se dedican a orar con verdadero fervor,
les harán conocer los dioses y por qué hablan
de «las llamas y la neblina del saber creador».⁹

Utilizando imágenes de su entorno (la flor que se abre o el parto de la mujer) el canto está refiriéndose a una dimensión anterior, trascendente del Ser supremo. No conoce las tinieblas porque «está iluminado por su propio corazón» y existía «en los vientos originarios» porque precede al movimiento. Se mencionan dos aves, que son los animales más ingravidos y elevados: el colibrí como pájaro del día y la lechuza como pájaro de la noche, evocando que el Ser primordial es el señor de la luz y de las tinieblas.

Entre los indios toltecas se habla de un águila de dimensiones desmesuradas.¹⁰ El fin del ser humano es acrecentar la conciencia del Ser que en su imaginario está asociado a esta águila inmensa:

Los antiguos videntes, enfrentándose a peligros incalculables, vieron la fuerza indescriptible que es el origen de todos los seres conscientes. La llamaron el *Águila* porque, al vislumbrarla brevemente, la vieron como algo que parecía un águila, negra y blanca, de tamaño infinito. Ellos también vieron que es el *Águila* quien otorga la conciencia de ser.^{[11](#)}

Propiamente, esta descripción se situaría en el tercer círculo, pues tiene una imagen asociada. Pero pertenece al centro en la medida en que esta Fuerza-Presencia aparece con dimensiones inaccesibles. Su color blanco y negro evoca el todo y la nada, y su «tamaño infinito» nos sitúa en el terreno apofático del centro. En la concepción tolteca, cuando muere un ser humano se desprende una especie de mota luminosa de algodón del cuerpo que es devorada por el pico del águila. De este modo cada existencia acrecienta la conciencia de ese Ser. Solo los que llegan a la totalidad de sí mismos no son aniquilados en el gran Todo, sino que conservan para siempre su conciencia individualizada.

En este lugar, que es en verdad un No-Lugar, la religión grecorromana situaba el caos. Escribe Hesíodo en su *Teogonía*:

En primer lugar existió el Caos [...]. Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Érebo.^{[12](#)}

Si bien para la cultura mediterránea el caos representa lo inquietante y amenazante, lo más oscuro y amorfo, veremos que en las religiones orientales, sobre todo en el taoísmo, aparece como una profundidad luminosa. Después del Caos en el panteón grecorromano aparece Gea (la Gran Madre), la cual copula con Urano para dar luz a los dioses y sus respectivos reinos. Gea es anterior al azul imperturbable de Urano, anterior al tiempo y al espacio, como útero que lo contiene y sostiene todo con su presencia silenciosa y omniabarcante:

Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro] [...]. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones, para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélago de agitadas olas, el Ponto [...]. Luego, acostada con Urano, alumbró a Océano de profundas corrientes, a Ceo, a Crío, a Hiperión, a Jápeto, a Tea, a Rea, a Temis, a Mnemósine, a Febe de áurea corona y a la amable Tetis. Después de ellos nació el más joven, Cronos, de mente retorcida, el más terrible de los hijos y se llenó de un intenso odio contra su padre.^{[13](#)}

La aparición del tiempo no pertenece al ámbito de Gea, sino al mundo que ella crea. El conflicto no se establece entre Gea y el tiempo, sino entre Urano, el Espacio, y el tiempo. La Gran Madre se mantiene serena en el centro y nada pugna contra ella. Urano, en cambio, en cuanto que Espacio, pertenece al reino de la manifestación y, por tanto, del conflicto.

2. EL NO-NOMBRE DE YHWH Y EL *Ein Sof* EN EL JUDAÍSMO

En la tradición hebrea Dios no puede ser visto sin que muera quien lo ve. Muere porque la trascendencia divina es incompatible con los estrechos límites de la corporalidad y del psiquismo humanos, de su mente y de su visión. Muere porque es absorbido en Lo-que-ve y se convierte en Lo-que-ve, ya no siendo más él en tanto que individuación separada. Este carácter inaccesible y apofático está contenido en su No-Nombre, YHWH, el cual suele estar transcrito intencionadamente sin vocales para señalar su carácter impronunciable. Es un No-Nombre porque nada puede designarlo ni objetivarlo. Gramaticalmente no es un sustantivo, sino un verbo: «Soy el que soy» (Éx 3,4) o «Soy el que seré», traducción que algunos estudiosos consideran más adecuada porque se trata de una forma verbal en presente ilativo. Este «Yo soy» que da ser a todo lo existente, esa Presencia anterior y fuente de todas las presencias, es sorprendentemente próximo al «Yo soy» (*So ham*) del *advaita vedanta* hindú. Esta inaccesibilidad e inasibilidad divinas están expresadas de muchos modos a lo largo de la Biblia. Tal vez el pasaje más explícito sea el de Moisés en la cima del Sinaí:

Moisés le dijo: «Muéstrame tu gloria».

Yahveh le respondió: «Yo haré pasar ante mí toda mi bondad y pronunciaré ante ti mi nombre [...], pero mi rostro no lo podrás ver, porque el ser humano no puede verlo y seguir viviendo».

Y añadió: «He aquí un lugar cercano a mí, sobre esta roca. Cuando pase mi gloria, yo te pondré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano mientras paso; luego retiraré mi mano y me verás las espaldas, pero mi rostro no lo verás». (Éx 33,18-23)

El rostro de YHWH representa su esencia inaccesible, mientras que sus espaldas hacen referencia a la irradiación de su gloria (*qabod*). Por ello, en las grandes teofanías de los profetas, Dios solo se deja ver en su fulgor, nunca en su esencia. En el relato de la vocación de Isaías (Is 6,1-7) hay un cierto equívoco porque parece decirse que el profeta ha visto a Dios: «¡Ay,

estoy perdido, porque siendo un hombre de labios impuros, que habita en un pueblo de labios impuros, he visto con mis ojos al Rey, Yahveh de los ejércitos!» (Is 6,5). Propiamente no ha visto a Dios. Lo que ha visto es su resplandor, manifestado como la orla de su manto y rodeado de seres angélicos. Uno de esos ángeles —en su condición de ser intermedio y mediador de planos de realidad— se le acerca y con un carbón encendido toca sus labios para purificarle. Entonces está capacitado para escuchar la voz divina. La voz sustituye a la visión. En el relato de la vocación de Ezequiel (Ez 1-3), un texto más elaborado teológicamente, la teofanía se describe de un modo más solemne y recargado para resaltar la trascendencia de Dios y los diferentes planos que hay para llegar hasta él: de la gloria divina descienden nubes y remolinos, y aparece un gran carruaje llevado por cuatro seres vivientes, de los cuales ya hemos hablado en los círculos precedentes. Lo que aquí conviene señalar es que Dios permanece por encima de toda imagen, como una refulgencia ígnea y a la vez oscura. Solo deja oír su voz.

De este modo queda de manifiesto la radical trascendencia de Dios reflejada en los dos términos que le atañen estrictamente: *qadosh* («apartado», «separado») y *qabod* («gloria»). Según el primer adjetivo, Dios es el Totalmente-Otro, no confundido con las cosas. Esta distinción es lo que lo diferencia de un ídolo y en ello radica su santidad, término latino que proviene de *secare*, «separar», es decir, lo incontaminado, lo alejado, lo preservado, lo irreducible a nosotros y al mundo. Esta santidad se complementa con el resplandor de su ser (*qabod*) que, a su vez, se distingue de la *shekiná*, que sí impregna el mundo. *Qabod* es la gloria inaccesible de Yahveh, tan explicitada en la mística de la Merkabá («trono» o «carruaje»), para la cual lo único accesible al ser humano es su trono, allí donde Dios «está sentado», y no contemplar su misma esencia. Dice así uno de sus textos:

Su trono se halla radiante ante Él y su palacio está lleno
[de esplendor.
Su majestuosidad es bella y su gloria un ornamento.
Sus siervos cantan ante Él y proclaman el alcance
[de sus maravillas,
como Rey de reyes y Señor de señores,
circundado por hileras de coronas,

rodeado de filas de príncipes del esplendor.
Con un destello de su rayo abarca el cielo
y su esplendor irradia desde las alturas.
Los abismos arrojan llamas por la boca
y los firmamentos centellean a través de su cuerpo.¹⁴

En *El Zohar*, obra fundamental de la Cábala, del siglo XII, se describe a Dios con el siguiente simbolismo:

Hemos aprendido en el Libro Oculto que el Anciano entre los ancianos, el Misterioso entre los misteriosos, el Oculto entre los ocultos es imperfectamente determinable. Se sabe tan solo que es el Viejo entre los viejos, el Anciano entre los ancianos, el Oculto entre los ocultos. A través de sus obras entrevemos débilmente su existencia [...]. Es la imagen que abarca todas las imágenes, la imagen que encierra todos los nombres, la imagen que se ve por doquier y bajo toda forma, pero solo como reproducción, ya que nadie Le ha visto ni nadie lo puede ver.¹⁵

Esta inaccesibilidad de Dios es expresada en otros pasajes mediante el término *Ein Sof* (el Infinito), el cual acentúa la distancia que existe entre el Ser supremo y sus criaturas. Propiamente, la Cábala distingue tres regiones del Absoluto. Consideradas desde la más interna e inaccesible hasta la más exterior son: *Ein* (o *Ain*), que es la Nada absoluta; *Ein Sof* («Sin límites» o «Sin fin») y *Ein Sof Aur* («la Luz infinita»). Así se describe en *El Zohar* el comienzo absoluto de la creación en Dios:

Al principio, cuando la voluntad del rey empezó a actuar, grabó unas señales en el aura celestial. Una llama oscura surgió en el ámbito más recóndito del secreto del Infinito (*Ein Sof*), como una niebla que se forma en lo amorfo, penetrando en el círculo de aquel aura, que no era ni blanca ni negra, ni roja ni verde ni de ningún color en absoluto [...]. En lo más interior de la llama surgió una fuente, de la que se vertían colores sobre todo lo inferior, oculto en los más profundos secretos del Infinito (*Ein Sof*).¹⁶

Otro modo de expresarlo es mediante el mundo de *Alef* (א), el cual está representado por un punto que se adentra en *Ein Sof*, la Gran Nada. En el sistema de Isaac Luria, la creación brota del *Ein Sof* así como de la frente de Adán.¹⁷ Así es como en algunos textos se designa esta dimensión recóndita e inaccesible de Dios.¹⁸ De ahí surge el Árbol de la Vida, con sus diez dimensiones o *sefirot*. La Cábala considera que toda la realidad manifestada emana del nombre divino, el Tetragrama, y que tiene diez grados de manifestación. La letra *alef* (א) representa el uno y la letra *iod* (י) el diez. El mundo superior se encuentra en las tres primeras dimensiones: en *Briá*

(Creación), donde nace el espacio y el tiempo; en *Atzilut* (Emanación), donde nacen propiamente las *sefirot* en cuanto raíces arquetipales y energéticas de toda la realidad diferenciada, y en Adam Kadmon (el Hombre Primordial), que representa el punto central que apareció dentro de *Ein Sof*, donde se encuentra la información eterna.¹⁹ Este punto (la letra *alef*), como la primera manifestación dentro del *Ein Sof*, representa el plan general del Adam Kadmon todavía no desplegado. La construcción del Árbol de la Vida pertenece al mundo dual de la *Bet*. «Unificar la realidad de la *Bet* para alcanzar la *Alef* es uno de los secretos mejor guardados del judaísmo», afirma Mario Saban.²⁰ A su vez, Adam Kadmon está también de algún modo representado en la espina de la primera *iod* del Tetragrama.

En la concepción judía, el ser humano no tiene acceso a la esencia (*Atzmut*) divina. Dios se mantiene en su infinitud inmanifestada, pero también está en proceso de manifestación. Esta manifestación comienza por *Kether*. Entre el *Ein Sof* y *Kether* existe una magnitud intermedia en forma de luz, *Or*. *Or* se corresponde con las energías divinas de la teología hesicasta del monacato cristiano ortodoxo.²¹ En el límite entre lo manifestado y lo inmanifestado, *Kether* avanza o retrocede en relación con el desarrollo espiritual de cada persona. «Todo el *Ein Sof* carece de manifestación directa para nosotros. Podemos percibir la luz del *Ein Sof* en *Kether*. Es en *Kether* donde se reduce más el nivel del *Or Ein Sof*. Entre el *Atzmut* (esencia) del *Ein Sof*, tenemos el *Or Ein Sof* y el *Kether* no manifestado, para finalmente llegar al *Kether* manifestado, según nuestra capacidad de recepción de la energía».²² La trascendencia divina, la esencia (*Atzmut*) del *Ein Sof* está más allá de todo lo que podamos imaginar porque la dimensión de la que provenimos (*Kether*-Adam Kadmon), en toda su potencialidad, es solo un primer universo creado, posterior a la primera contracción de la energía del Infinito. El cabalista percibe los destellos mesiánicos que proceden del mundo increado adentrándose en lo creado. Si bien en algunas corrientes el mundo increado y el creado están radicalmente separados y distinguidos, en otras se considera que existen sutiles desplazamientos entre el límite superior del tercer nivel, *Kether* (la corona), y lo Inmanifestado, intersecándose y superponiéndose.²³ Estos desplazamientos también existen en otras religiones.

Lo que es constitutivo del judaísmo y de todas las corrientes místicas que emanan de él es la afirmación de la inaccesibilidad de la trascendencia

divina y, a la vez, la posibilidad del adentramiento del ser humano y del cosmos en una parte de dicha trascendencia porque de ella emana todo lo que es.

3. LA TRINIDAD *AD EXTRA* Y *AD INTRA* EN EL CRISTIANISMO

En el cristianismo nos hallamos en el interior del misterio del Dios tri-unitario. Como en las demás tradiciones, la transición entre el tercer círculo y el centro es porosa. La Trinidad aparecía en el tercer nivel en cuanto que Cristo es el Logos-Hijo del Padre por el aliento del Espíritu. La diferencia radica en que si bien en el círculo anterior Cristo era abordado desde su expansión cósmica, aquí es considerado como segunda Persona increada y trascendente al mundo, abismado en la esfera divina.

En los textos de Dionisio el Areopagita hallamos algunas de las primeras y más bellas formulaciones de la concepción tri-unitaria cristiana:^{[24](#)}

En la Deidad supraesencial, el Padre es la única fuente; el Hijo no es el Padre ni el Padre es el Hijo. A cada una de las personas divinas le corresponden sus inalienables alabanzas. Así son estas uniones y distinciones en aquella unidad y esencia.^{[25](#)}

En la Deidad el Padre es el manantial; el Hijo y el Espíritu son brotes de la Deidad generante, su florecimiento y luces trascendentes.^{[26](#)}

Ahora bien, el mismo Dionisio aclara que esta tríada divina no debe entenderse literalmente:

La Unidad trascendente define al uno mismo y a todo número. Es principio y causa, número y orden del uno, del número y del ser. El hecho de que la Deidad trascendente es Uno y Trino no debe ser entendido conforme a ninguna de nuestras maneras de pensar. No. Es trascendente unidad y fecundidad de Dios. Cuando nos disponemos a celebrar esta verdad nos valemos de los nombres Trinidad y Unidad significando lo que está más allá de todo nombre. Lo llamamos Ser trascendente, Más-allá-de-todo-ser. Porque ninguna unidad y ninguna trinidad, ningún número o fecundidad ni cosa alguna de cuanto existe o que conozcan los existentes explica aquel Arcano de supradeidad, que es supraesencial a todo ser y que excede toda razón e inteligencia.^{[27](#)}

En el texto aparece el término «Arcano». Proviene del verbo latino *arcere*, «contener», «encerrar»; de aquí que signifique lo oculto, lo secreto, lo inaccesible. Parece provenir de la raíz indoeuropea *arek*, que también significa «guardar», «contener». No hay que confundirlo con *arché*,

«principio», «autoridad», «poder», que tiene un origen y un significado distintos. El Areopagita describe la interioridad del misterio de Dios como una oscuridad supraluminosa:

¡Oh Trinidad supraesencial,
más que divina y más que buena!
Maestra de la sabiduría divina de los cristianos,
guíanos más allá del no saber y de la luz,
hasta la cima más alta de las Escrituras místicas.
Allí, los misterios de la Palabra de Dios
son simples, absolutos, inmutables
en las tinieblas más que luminosas
del silencio que muestra los secretos.
En medio de las más negras tinieblas,
ellos desbordan fulgurantes de luz.
Absolutamente intangibles e invisibles,
los misterios de hermosísimos fulgores
inundan nuestras mentes deslumbradas [...].²⁸

La teología cristiana ha desarrollado diversas maneras de comprender la trascendencia de tri-unidad divina. La primera distingue entre la Trinidad *ad intra* (o inmanente) y la Trinidad *ad extra* (o económica). El *ad intra* se refiere a la relación que existe entre las tres *Personas*, la cual es inaccesible a nosotros, mientras que en su dimensión *ad extra* se refiere al acto creador (el Padre), al acto encarnatorio-redentor (el Hijo) y al acto de transformación continua (el Espíritu). Esta diferenciación aparece por primera vez en Tertuliano.²⁹ Fue retomada por san Agustín, el cual cayó en una cierta psicologización de las relaciones intratrinitarias.³⁰ De un modo más especulativo, Tomás de Aquino³¹ volvió a ello siglos más tarde. Con tal distinción se quiere indicar que la manifestación de Dios en la creación no agota el ámbito de lo divino, el cual sigue velado en una insondable profundidad. Si bien el Dios tri-unitario que se muestra y que se da en la creación y en la encarnación es el mismo Dios tri-unitario que está perdido en su éxtasis intradivino, no por ello queda reducido a su manifestación ni a su actuación. Esta distinción es semejante a la que encontramos en la teología ortodoxa entre la esencia divina y las energías divinas, sobre todo a partir de Gregorio Palamás (siglo XIV). Mediante esta diferencia se puede sostener que Dios es inaccesible y accesible al mismo tiempo, según la perspectiva con que se considere. Dios permanece siempre trascendente en

su esencia pero, a la vez, es alcanzable en sus energías. De este modo, dice Gregorio Palamás, «aunque decimos que la naturaleza divina es participable, no lo es en ella misma, sino en sus energías, y con ello permanecemos dentro de los límites de la piedad».³² La piedad consiste en no reducir a Dios a la dimensión de las criaturas y caer con ello en una suerte de panteísmo.

El segundo modo de comprender la distinción entre la trascendencia de Dios y su manifestación procede de la mística medieval alemana, la cual introduce la noción de Divinidad (*Godheit*), en cuyo abismo (*Abgrund*) hay un fondo (*Grund*) que nunca se podrá alcanzar y que es anterior a la difracción trinitaria.³³ Para el Maestro Eckhart, la Deidad (*Godheit*) es del todo inaccesible e indiferenciada: «La oculta oscuridad de la eterna Deidad, en que Dios permanece en sí mismo y desconocido».³⁴ En un determinado pasaje afirma:

La Deidad y Dios son realidades tan distintas como el cielo y la tierra. Incluso diría que entre el hombre interior y el hombre exterior hay la misma infinita diferencia que entre el cielo y la tierra. [...] Dios y Deidad difieren como la operación y la No-operación.³⁵

La posición del Maestro Eckhart al respecto es radical:

La chispa del alma no quiere otra cosa sino a Dios, sin enmascaramientos, tal como es en sí mismo. No tiene suficiente ni con el Padre, ni con el Hijo, ni con el Espíritu Santo, ni tampoco con las tres Personas juntas, en la medida en que cada una permanece en lo que le es propio [...], sino que desea acceder al mero fondo, al silencioso desierto, donde nunca se produce diferenciación alguna, ni Padre, ni Hijo ni Espíritu Santo.³⁶

Nicolás de Cusa tiene una concepción similar:

Dios, en cuanto creador, es trino y uno; en cuanto infinito, no es trino ni uno, ni nada de lo que se puede decir, pues los nombres que se atribuyen a Dios se forman de las criaturas, ya que él mismo es inefable en sí y está por encima de todo lo que se puede nombrar o decir.³⁷

Algo así parece insinuar también Dionisio el Areopagita al hablar del Rayo supraesencial, donde la difracción del tres se convierte en un solo haz:

Despojados del poder que nos es propio, avanzamos en cuanto podemos hacia el Rayo supraesencial. Nadie lo puede imaginar ni hay palabras con las que dar a entender lo que es, pues nada de cuanto existe se le puede comparar. Sin embargo, aquel Rayo contiene en sí, de modo global y en superesencia, todas las cosas aun antes de que existan y todo el conocimiento y toda la energía naturales [...]. Todo conocimiento tiene un ser como objeto. Aquello que es

superior a todo objeto trasciende también todo conocimiento.^{[38](#)}

De un modo más sintético, aclara:

El Ser supraesencial Sin Nombre contiene en sí de manera simple e indefinida todas las cosas antes de que existan [...]. Por ello merece todos los nombres de la creación.^{[39](#)}

El Sin Nombre contiene todos los nombres. Si fuera un nombre, existiría yuxtapuesto como uno más, aunque fuera el más elevado, pero todavía estaría sujeto a un contorno.^{[40](#)} Hadewich de Amberes, en una de sus visiones, percibe a Dios como esa impenetrable tiniebla luminosa de la que todo emana:

Allí vi una rueda abismal, lejanísima y tenebrosa. Y en esa rueda, tan lejana, estaban todas las cosas firme y estrechamente encerradas. La tiniebla iluminaba y penetraba todas las cosas. La insondable profundidad de la rueda era tan alta que nadie podía alcanzarla [...]. Lo que vi era todo el poder de nuestro Amado.^{[41](#)}

Por su parte, Ignacio de Loyola registra en su diario espiritual una visión de la Trinidad en la que se aproxima claramente a esta concepción:

Sentí y vi, no oscuramente, sino con lucidez y gran lucidez, al mismo Ser o esencia divina en figura esférica un poco mayor de lo que el sol parece y de esta esencia parecía ir o derivar el Padre. Al decir: *Te igitur* [«a Ti», inicio de un himno latino dirigido a Dios Padre], primero se me representaba la esencia divina del Padre, y en este representar y ver el ser de la santísima Trinidad sin distinción o sin visión de las otras personas, una intensa devoción a la cosa representada, con muchas mociones y efusión de lágrimas.^{[42](#)}

La visión deja un gran impacto en él, de modo que perduran «las lágrimas y amor muy crecido y muy intenso al ser de la santísima Trinidad, sin ver ni distinguir personas, mas del salir o derivar del Padre».^{[43](#)} La visión prosigue incluyendo a las demás personas de la Trinidad:

Después, de nuevo dejándose ver el mismo ser y visión esférica, veía en alguna manera todas las personas por el modo de la primera, es a saber, que el Padre por una parte, el Hijo por otra, y el Espíritu Santo por otra salían o se derivaban de la esencia divina sin salir de la visión esférica y, con este sentir y ver, nuevas mociones y lágrimas.^{[44](#)}

Dios es Padre solo cuando engendra al Hijo. Antes de engendrarlo no es Padre. Este *antes* no se da en el tiempo, sino en la hondura de dimensiones primeras del Ser, si es que *Ser* puede llamarse a lo que está antes mismo del Ser.

El tercer modo de comprender la Trinidad atribuye al Padre la trascendencia absoluta del ser divino (lo cual se corresponde a la *Deitas* eckhartiana), el Hijo sería el aspecto divino manifestado, inmanente al mundo, por el cual estamos contenidos en él, y el Espíritu Santo es concebido como el dinamismo divinizador que transforma el mundo en el Hijo, manteniendo la trascendencia del Padre.⁴⁵ En esta concepción no hay un Hijo *ad intra* y un Hijo *ad extra* de la esencia Divina, sino que el Hijo es el *ad extra* de Dios, mientras que el Padre es su *ad intra*, y el Espíritu es el pasaje de dentro afuera, que fluye y refluye desde el interior hacia el exterior de Dios. Esta concepción del Ser divino y su relación con lo creado permite que la cosmogonía quede incluida en Dios: el nacimiento del mundo no es ajeno a Dios, sino que sucede en sus propias entrañas, en cuanto Hijo. Cada una de las tres Personas se identifica con un aspecto del mandala: el Padre es la profundidad del centro; el Hijo es toda la superficie del círculo y el Espíritu es el dinamismo incesante que despliega el centro creando el círculo hasta el límite de la circunferencia y que retrae toda el área del círculo de nuevo a su centro. Dicho todavía de otro modo: el Padre es el Manifestante, el centro oculto; lo Manifestado es el Hijo, la totalidad del círculo, y el Espíritu es el flujo de esta relación.

Podemos decir que hallamos tres profundidades en el centro, de fuera hacia dentro: la Trinidad económica o *ad extra*; la Trinidad inmanente o *ad intra*, y, en algunos místicos y teólogos, la *Deitas*, donde el mismo tres es trascendido. Ya sea concebida como Trinidad inmanente, como *Deitas* o como Padre, la teología cristiana tiene clara conciencia de la distinción entre el Dios manifestado y el no manifestado.

4. *AL-HAQQ* EN EL ISLAM

Una de las características de la fe islámica es la concepción de la radical trascendencia de Dios. Aparece repetidamente en el Corán. He aquí algunos ejemplos:

Ningún ojo le alcanza pero Él alcanza todas las miradas. (Corán 6,103)

Nada hay igual a Él. Él es el Vidente, el Oyente. (Corán 42,11)

Él es quien todo lo oye y quien todo lo sabe. (Corán 2,137)

Nuestra orden no consiste sino en una sola palabra, como un abrir y cerrar de ojos. (Corán 54,50)

¡Gloria a Él que está por encima de lo que le atribuyen! (Corán 37,159)

Gloria al Señor de los cielos y de la tierra. Él está por encima de lo que le atribuyen. (Corán 43,82)

Este estar «por encima de lo que le atribuyen» que aparece en las dos últimas citas se refiere a los noventa y nueve atributos o nombres de Dios que mencionamos en el círculo anterior, que son noventa y nueve rasgos de lo que se puede decir sobre Allah. Todo lo que ha sido dicho en el plano anterior en torno a los nombres divinos debe ser retomado aquí desde la perspectiva de la fuente. Lo más importante de la tradición de los noventa y nueve nombres es caer en la cuenta de que se trata de una lista expresamente incompleta. El número cien permanece en silencio, en el vacío inmenso, inabarcable e inacabable hacia el que señala.

Vamos a comentar alguno de estos nombres. Uno de los más emblemáticos hace referencia a su unicidad (*ahadiyya*). Él es Uno (*al-Ahad*) más-allá-de-todo. El error teológico más grave para el islam es el asociacionismo, que es casi sinónimo de politeísmo. La realidad última se sostiene en el Uno; la multiplicidad en Dios comportaría la dispersión y desintegración de lo existente. «Un solo Dios, una sola orden, una sola causa, una palabra» se desprende de la aleya que hemos citado (Corán 54,50).

Otro de sus nombres es *akbar*, que no significa «grande», sino «más grande». Si solo fuera grande, esa grandeza atribuida a Dios justificaría cualquier proyección de las pretensiones humanas. No es que Dios sea grande, sino siempre «más grande», mayor que todo lo que se pueda pensar, sentir o desear sobre él. Eso es lo que libera de la idolatría. «Dios es mayor» (*Allahu Akbar*) expresa la inagotabilidad de Dios en la fe islámica y tiene su correspondencia exacta en la tradición cristiana en la expresión: *Deus semper maior*. Por ello dice un hadiz del Profeta: «No meditéis sobre su esencia. Ateneros a las cualidades de Allah y a su gracia». Pretender adentrarse o especular sobre la esencia de Dios es una tarea imposible.

Otro de los nombres de Allah es el Sustentador (*al-Latif*), el que está tras la realidad de cada cosa manteniéndola para que sea lo que es.

Entre todos los nombres, tal vez el más adecuado para la imagen del centro es *al-Haqq*, «lo Real» o «la verdad que hace verdaderas las cosas»,⁴⁶ esto es, lo que hace posible que cada cosa sea lo que es, la anterioridad al ser que hace que las cosas existan.

Existe un pasaje en el Corán que evoca de manera simbólica la naturaleza inaccesible de Allah:

Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es como un nicho que contiene una lámpara; la lámpara está encerrada en cristal y el cristal brilla como una estrella radiante. Una lámpara que se enciende gracias a un árbol bendecido, un olivo que no es de Oriente ni de Occidente, cuyo aceite es tan brillante que casi alumbra por sí solo aunque no haya sido tocado por el fuego. Luz sobre luz. Dios guía hacia su Luz a quien quiere. (Corán 24,35)

Esta la «luz sobre luz» que está oculta en una lámpara cuyo aceite es también luminoso ha hecho correr ríos de tinta a sus comentaristas. Parece indicar la cercanía de lo trascendente (la luz) a lo inmanente (el aceite) en una común luminosidad. El texto deja claro que Allah no es esa luz, sino solo su reflejo, su irradiación. Su trascendencia queda a salvo.

Ya hemos mencionado que en la cosmovisión de Ibn ‘Arabi la manifestación del Absoluto posee una doble estructura:⁴⁷ por un lado se trata de un fenómeno transtemporal y transhistórico pero, por otro, también es un acontecimiento que se despliega en el tiempo y en la diversidad de formas. Lo primero corresponde a la «santísima emanación» (*al-fayd ad-aqdas*), donde Dios permanece en su unicidad, mientras que lo segundo es la «santa emanación» (*al-fayd al-muqaddas*), que se despliega en la multiplicidad.⁴⁸ La primera teofanía es incognoscible e inaccesible porque se produce en el *interior* del centro. Desde fuera lo identificamos como un punto cuya profundidad es abismal. Nos hallamos en el *Deus absconditus*. En su Oscuridad abisal, el Absoluto tiene un atisbo, un presagio de misericordia. Es la epifanía de la Esencia divina a sí misma como mónada absoluta en su soledad. Es el Ser absoluto, puro y simple. Este grado a veces es denominado Nube.

Pero existe un segundo nivel de esa santísima emanación de la que sí es posible decir algo, y que corresponde al nombre de Allah. El término proviene de la misma raíz semítica que *El-* (de donde procede la denominación hebrea de Dios como Eloí). Ambos proceden de la raíz *al-*, que significa «poder». La mera palabra ya implica una dirección hacia Lo

que (o El que) no tiene contorno alguno y se halla en todas las direcciones. Es necesario caer en la cuenta de ello en el momento de adentrarnos en la profundidad que abre el centro para ser conscientes de cuán difícil es el verdadero apofatismo.

Para dar razón de estos niveles, Ibn ‘Arabi distingue entre la Realidad (*al-Haqq*), Dios (*Allah*) y Señor (*Rabb*). La primera está por encima de todas las manifestaciones mientras que Dios y Señor designan lo Real-Absoluto cuando entra en relación:

La Realidad (*al-Haqq*), desde el punto de vista de su unidad esencial, no es lo que se denomina «Dios» (*Allah*) o «Señor» (*Rabb*) puesto que, desde ese punto de vista, Él excluye toda designación. Eso que se llama «Señor» tiene necesidad de un «vasallo» y lo que se denomina «Dios» tiene necesidad de un objeto sobre el cual ejercer su divinidad.⁴⁹

Estamos cerca de la distinción eckhartiana entre la *Deitas* y Dios.⁵⁰ En el *Tratado de la Unidad* atribuido a Ibn ‘Arabi⁵¹ se expresa de este modo la trascendencia de Dios:

Nadie, excepto Él mismo, puede verle.
Nadie, excepto Él mismo, puede asirle.
Nadie, excepto Él mismo, puede conocerle.
Nadie distinto de Él puede ocultarle.
Él se ve y se conoce a Sí mismo.
Su velo impenetrable es su propia Unicidad.
Él mismo es su propio velo.
Su velo es su propia existencia.
Su unicidad le vela de forma inexplicable.⁵²

Refiriéndonos al célebre hadiz tantas veces citado («Yo era un tesoro escondido y deseé ser conocido»), constatamos que el centro del mandala se adentra en ese tesoro oculto que, dándose a conocer, no agota su deseo ni agota todo lo que queda por dar a conocer y que permanece incognoscible para la condición de criatura.

5. *BRAHMAN NIRGUNA* Y *SACCITANANDA* EN EL HINDUISMO

en el hinduismo asistimos a un proceso de concentración que va desde la profusa diversidad de deidades de la periferia hasta un máximo de trascendencia incognoscible abismada en el centro. Se lee en una

Upanishad:

El cuerpo es el arco; la sílaba *Om* es la flecha, la mente es la punta, la tiniebla es el blanco. Atravesando la tiniebla se llega a Aquello que no está envuelto de tiniebla. Atravesando Aquello que no está envuelto de tiniebla se contempla a Brahman, como si fuera una rueda de fuego chispeante, del color del sol, poderosa, más allá de la tiniebla, el Brahman que resplandece allá en el sol, en la luna, en el fuego y en el relámpago. Cuando se ve, se alcanza la inmortalidad.[53](#)

A pesar de esta radical trascendencia de Brahman, se puede hablar de una trascendencia inmanente porque, sin disminuir su trascendencia, Brahman se halla también en lo más interior del ser humano. En cambio, lo propio de las religiones teístas es la concepción del Ser supremo como una trascendencia trascendente. [54](#)

5.1. Brahman Nirguna

El paso del tercer círculo al centro inmanifestado se corresponde en el hinduismo con la distinción entre *Brahman Saguna* («con forma, modo, atributos») y *Brahman Nirguna* («sin forma, sin modo, sin atributos»). Las formas de Brahman se mostraban en el círculo anterior bajo Brahma creador, Vishnú preservador y Shiva destructor-recreador. Hemos visto que estas eran las posibles advocaciones del Absoluto en cuanto que *Ishwara*. Aquí nos hallamos en un estadio ulterior en el que el Absoluto no permite diferenciación, forma ni nombre. Se trata de aquellas tres cuartas partes que quedaban ocultas en los himnos dedicados a *Purusha*:

Todos los seres son su cuarta parte.
Las otras tres constituyen lo inmortal y está en los cielos.
Desde allí se desarrolló en todas direcciones.[55](#)

Se trata de Aquello que es inaccesible y trascendente al mundo porque es de donde el mundo procede. En términos personalistas, el *Bhagavad-gita* expresa de este modo la Realidad fontal:

Soy el Padre de este universo. Es más, soy la fuente del Padre. También soy la Madre de este universo y el creador de todo lo existente. Soy lo más alto que se puede conocer: el camino de la perfección de la Santa Palabra, los tres Veda (*Rig-veda*, *Sama-veda* y *Yajur-veda*). (BG 9, 17)

Ya hemos visto que la terminología hindú es muy variada y variable en sus

significados. El *Purusha* que vimos presentado en algunos textos como el Hombre Primordial, en otros pasajes sustituye el nombre de Brahman para indicar el Ser último situado más allá de todo:

Más allá de los sentidos están los objetos; más allá de los objetos está la mente. Más allá de la mente está el entendimiento; más allá del entendimiento está el gran *atman*. Más allá del gran principio está el no-manifestado. Más allá del no-manifestado hay *Purusha*. Nada hay más allá de *Purusha*. Él es el fin, la meta suprema. El *atman* oculto no se manifiesta, pero es visto por los que tienen una vista sutil con su sutil inteligencia.^{[56](#)}

De un modo más abstracto y radical, las *Upanishad* se remiten a ese fondo inaccesible y al mismo tiempo siempre presente:

Aquello es distinto de lo conocido y está más allá de lo desconocido. Esto es lo que escuchamos a los antiguos maestros (*rishi*) que nos lo explicaron.

Lo que no puede expresarse en palabras y, sin embargo, es por lo que las palabras se expresan, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.

Lo que no se puede pensar con el pensamiento y, sin embargo, es por lo que el pensamiento piensa, eso es en verdad el Absoluto y no lo que las gentes adoran.

Lo que no se puede ver con los ojos y, sin embargo, es por lo que los ojos ven, eso es en verdad el Absoluto, y no lo que las gentes adoran.

Lo que no se puede oír con el oído y, sin embargo, es por lo que el oído oye, eso es en verdad el Absoluto, y no lo que las gentes adoran.

Lo que no se puede respirar con el aliento de la vida y, sin embargo, es por lo que ese aliento respira, eso es en verdad el Absoluto, y no lo que las gentes adoran.^{[57](#)}

De todo ello se desprende otra de las expresiones clásicas del hinduismo: *Neti, Neti*, «No es esto, no es esto».^{[58](#)} Nada de lo que se pueda decir del Ser absoluto es adecuado, porque antecede a nuestra capacidad misma de pensar y de decir.

5.2. *Saccitananda*

Otro de los nombres con que se identifica la Realidad última es *Sat-Cit-Ananda*: Verdad, Conciencia, Beatitud.^{[59](#)} Estos tres sustantivos evitan todo antropomorfismo referido al Ser supremo, el cual, sin embargo, no queda exento de carácter personal si a la *persona* le atribuimos la característica de la autoconciencia. El Ser o Verdad (*Sat*) absoluta es lo existente por excelencia; como conciencia (*Cit*) universal, es el autoconocimiento de saberse ser; toda criatura participa de esa única Conciencia; y como

plenitud de felicidad y de gozo (*Ananda*) significa que la Realidad o el Ser último no crea por necesidad sino por sobreabundancia. En el mero Ser radica el gozo de ser, el cual es consciente de ser:

Spanda es la vibración universal interior de Conciencia en su pura percepción, lo cual constituye al mismo tiempo su subjetividad cognoscente y su agente [...]. La Conciencia no es un testigo pasivo sino que está llena de actividad consciente (*citikriya*) a través de la cual se genera el universo y lo reabsorbe en sí misma al final de cada ciclo de la creación.^{[60](#)}

Por otro lado, la peculiaridad del hinduismo respecto del Ser último es su insistencia en que, estando más allá de todo, también se halla en la más próxima cercanía. Es trascendente e inmanente a la vez:

Quien conoce a Brahman, el cual es *Saccitananda* y está oculto en lo más profundo del corazón y en el cielo más lejano, este tal goza de todo lo que desea en comunión con Brahman omnisciente, quien se originó todo cuanto existe.^{[61](#)}

Henri Le Saux puso en relación la Trinidad cristiana con la trinidad *vedanta*, tal como lo había intentado hacer Brahmabandhav Upadhyay cincuenta años antes:^{[62](#)} el Padre es la fuente del Ser (*Sat*), el Hijo-Logos es la Conciencia del Ser (*Cit*) y el Espíritu Santo es esa irradiante plenitud (*Ananda*), fuente de todo gozo, del gozo de ser.^{[63](#)}

La experiencia de *Saccitananda* transporta al alma por encima del mero conocimiento intelectual hasta su mismo centro, hasta la fuente de su ser. Solo allí es capaz de escuchar la Palabra que revela en su interior la indivisible unidad y el carácter no-dual de *Saccitananda*, el misterio de las tres Personas divinas: en *sat*, el Padre, el absoluto Comienzo y Fuente del Ser; en *cit*, el Hijo, la Palabra divina, el autoconocimiento del Padre; en *ananda*, el Espíritu de Amor, Plenitud y Beatitud sin término.^{[64](#)}

No se trata únicamente de hacer corresponder cada término con las respectivas Personas trinitarias, sino que cada una de ellas contiene las tres características, así como están presentes en la unidad de las tres: su relación *ad intra* y su expansión *ad extra* es plenitud de ser, de conciencia y de beatitud. En el texto citado de Henri Le Saux se dice algo fundamental: para comprender el misterio de la Trinidad se requiere un conocimiento diferente del intelectual: «La experiencia de *Saccitananda* transporta al alma por encima del mero conocimiento intelectual hasta su mismo centro», hemos leído. Este conocimiento solo es posible mediante un proceso de transformación interior. Si falta esta clarificación de niveles cognitivos en

relación con la realidad a la que apuntan, se confunde el significado de las palabras que se utilizan. No es lo mismo hablar de *persona* referido a Dios —o a la Realidad última— en el primer nivel, en el segundo, en el tercero o abismados en el centro. Las tradiciones orientales son más conscientes de esta correlación entre los estados de conciencia y los planos de realidad.

6. *SUNYATA* Y *NIRVANA* EN EL BUDISMO

Tal vez el budismo sea la tradición más radical en su reserva de afirmar nada sobre lo que es el centro, evitando cualquier tipo de sustantivación mental y ontológica. Tras el *Dharmakaya*, el Cuerpo luminoso de Buddha —que es coextensivo a la realidad manifestada— le sucede el *sunyata* («vacuidad»), cuyo estado concomitante es el *nirvana* («extinción»). Tales son los términos que se aplican a este abismamiento. Sus etimologías son esclarecedoras. El primero proviene de la raíz sánscrita *su*, «hinchar», que hace referencia al espacio vacío que permite que el vientre materno geste el embrión.⁶⁵ *Nirvana* procede de *nir*, «no», y *vana*, «apego», «deseo», «codicia», «ansiedad» o incluso «identificación» o «forma».⁶⁶

Sunyata y *nirvana* están presentes en las tradiciones más antiguas del budismo, pero su significado ha variado a lo largo de los siglos según las distintas escuelas. En el canon *theravada*, *sunyata* (*suñña* en pali) se refiere a tres cosas diferentes: a un estado de la meditación de intensa concentración, a la vacuidad de los objetos y del mundo y a un modo de percepción de las cosas. En el *mahayana*, la vacuidad alcanza un significado ontológico tanto para designar la Realidad última como para calificarla.

El *Prajñaparamita* es el corpus doctrinal del budismo *mahayana* donde se desarrolla la doctrina del vacío. Llega a identificar hasta dieciocho concepciones diferentes de lo que se puede entender por vacío.⁶⁷ No se trata de una mera clasificación mental. Lo que hace relevante la experiencia y la noción de vacuidad es que son percibidos por *prajña*, una cualidad o estado de conocimiento que se puede traducir por «sabiduría» y que permite la comprensión verdadera de las cosas. *Prajña* es el medio para alcanzar la iluminación, ya que lleva a la mente a su pureza original, allí donde la mente deja de ser mente en cuanto activadora de un pensamiento

discriminatorio y dual que separa el sujeto del objeto. En la iluminación no existe tal separación porque no se percibe ningún yo sustancial que esté aparte de lo que percibe o contempla. *Prajña* es la captación y la participación en lo inasequible y en lo impensable.

La doctrina del *Prajñaparamita* está interpretada por dos corrientes filosóficas principales: la *Madhyamika* («El camino medio») y el *Yogachara* («Práctica de la unión»). La primera es especulativa y de carácter lógico-mental, mientras que la segunda es más psicológica y experiencial. Para ambas existe una verdad absoluta (*paramartha*), con la diferencia de que para la *Madhyamika* se trata de algo inefable, mientras que el *Yogachara* la concibe como una conciencia no-dual sin atributos.⁶⁸ Se podría decir que en el budismo *mahayana* la Realidad última puede ser considerada desde dos aspectos que son immanentes y trascendentes a la vez: como estado, se habla de *nirvana*, «extinción», mientras que como naturaleza suprema, de *Dharmakaya*. En ambos casos, la característica esencial de la Realidad fundamental es la misma: absoluta, infinita, inasible e inefable. En algunas tradiciones, el *Dharmakaya* y el *sunyata* son lo mismo visto desde aspectos diferentes. Hay vacío y, a la vez, existe también una *esencia* de los seres.⁶⁹ Para captarla hay que establecerse en el vacío (*sunya* o *sunyata*). De algún modo, *sunyata* y *nirvana* son coextensivos. *Nirvana* es el estado que permite percibir la realidad como *sunyata*. También se habla del *bodhicitta*, la naturaleza o la esencia de la mente. Por tanto, en el budismo coexiste la afirmación sobre la vacuidad de la realidad con la existencia de la naturaleza búdica como esencia última de todas las cosas.

Se cuenta que Bodhidharma (siglo v), fundador del budismo zen (*ch'an* en China), se entrevistó con el emperador Wu-ti, gran devoto y protector del budismo en China. Al interrogarle sobre el sentido sagrado de la verdad suprema, Bodhidharma le respondió: «Es una expansión del vacío. No es nada que tenga que ver con lo sagrado».⁷⁰ Esta respuesta abrupta y contundente indica el carácter no-objetivable de lo Real, no susceptible de ser poseído por ninguna complacencia. Con estas palabras recoge un texto pali la descripción que diera el propio Buddha del nirvana:

Existe, ¡oh monjes!, aquel dominio en que no se dan ni la tierra ni las aguas, ni el fuego ni el aire, ni la infinitud del espacio ni la infinitud de la consciencia, ni el dominio de la nada, ni el

dominio del conocimiento y del no-conocimiento, ni este mundo ni el otro, ni el sol ni la luna. Yo os digo, ¡oh monjes!, que ahí no se entra, que de allá no se sale, que ahí no se permanece, que de ahí no se decae y que de ahí no se renace. Carece de fundamento. Es el fin del sufrimiento.⁷¹

Difícilmente podría encontrarse una expresión más nítida del apofatismo budista. Nagarjuna, forjador de la escuela del Camino Medio (*Madhyamika*) entre los siglos II-III de nuestra era, expresa en estos términos la naturaleza inasible del nirvana:

Lo que no puede ser extinguido ni tampoco nunca alcanzado, lo que no es ni la aniquilación ni tampoco perennidad, lo que no es limitado ni ha sido creado, esto es nirvana. Escapa a toda determinación.⁷²

El bienaventurado [Buddha] ha declarado que tanto la existencia como la no-existencia han de ser rechazadas. Por lo tanto, el nirvana no ha de ser concebido ni como existencia ni como no-existencia.⁷³

El hecho de que estas afirmaciones sean un absurdo para la lógica y para la experiencia ordinaria permite captar que se están refiriendo a otro orden de la realidad que no tolera ser cosificada. Así es expresado por uno de los *sutra* más importantes del *mahayana* en el siglo II, el *Sutra de la liberación inconcebible*:

El *Dharma* absoluto no tiene esencia, por esto está más allá de las conceptualizaciones de los seres humanos. Es vacío de existencia, por esto está más allá de la existencia y de la no-existencia; es vacío de sustancia, por ello está más allá del concepto «*Dharma* vacío de sustancia»; no es algo, ya que no nace y no muere; es calma y serenidad absolutas, ya que no puede ser afectado por los fenómenos perturbadores [...]. No va ni viene, pero tampoco se detiene en ningún lugar. Es vacuidad, es sin-signos [...]. No está ni arriba ni abajo; es eternamente inmutable. No puede ser captado ni por la contemplación ni por la práctica ni por ninguna conceptualización.⁷⁴

El *Sutra del Corazón* (hacia el siglo IV de nuestra era) expresa también con gran claridad y con todavía mayor concisión lo que es la experiencia del vacío:

El Bodhisattva Avalokiteshvara,
abismado en profunda sabiduría perfecta,
reconoció que los cinco *skanda*⁷⁵ son vacío
y así trascendió todo dolor.
Forma no es sino vacío,

vacío no es sino forma.
Forma verdaderamente es vacío
vacío es verdaderamente forma. [...]
La forma de todas las cosas son vacío.⁷⁶

El Sutra prosigue haciendo un recorrido por diferentes elementos:

En el vacío no hay forma,
ni sensaciones, ni entendimiento, ni voluntad, ni conciencia,
ni vista, ni olfato, ni gusto, ni tacto,
ni mente, ni un ámbito de los sentidos ni del pensamiento,
ni ignorancia, ni vejez ni muerte,
ni un final de la vejez y de la muerte;
ni dolor ni origen del dolor, ni destrucción,
ni camino, ni sabiduría, ni consecución [...].

Lo más radical de este Sutra es su final:

Gate, gate, paragate.

Se puede traducir por: «Se ha ido, se ha ido, se ha completamente ido más allá». ¿Hacia dónde? Hacia esa hondura sin fondo de la que no se puede regresar sino de un modo completamente nuevo. Yoka Daishi, monje chino del siglo VII ya mencionado, expresa así esta Realidad que es anterior a todo:

Una única luna se refleja en todas las aguas,
todos los reflejos de la luna en el agua
provienen de la única luna.⁷⁷

Esta imagen de la luna y su reflejo expresa bien el carácter trascendente del vacío. Tal vacío no se corresponde con la nada nihilista de la filosofía occidental. Keiji Nishitani, en su obra *La religión y la nada*,⁷⁸ dejó claro que el vacío budista se está refiriendo a algo muy distinto. La radical desustantivación de la realidad no lleva a un desencanto de la vida ni a la afirmación de una nada estéril que acaba abocando a la desesperación y al absurdo, sino que conduce a algo muy diferente:

La vacuidad del *sunyata* no es una vacuidad representada como algo fuera del ser y que no es el ser. No es simplemente una nada vacía, sino más bien una vacuidad absoluta, vaciada incluso de estas representaciones de la vacuidad. Por esa razón, en el fondo, es una con el ser, del mismo modo que el ser, en el fondo, es uno con la vacuidad.⁷⁹

Lo que hace que el vacío budista esté en el lado de la religión y no de la filosofía radica en que su modo de acceder a la realidad trasciende la razón y la voluntad del ego, cosa que no sucede en la filosofía. Se trata de un punto de vista «que pasa a través del campo de la conciencia derrumbándola, para ofrecernos un horizonte más amplio».⁸⁰ En el *sunyata* el yo es extinguido a través de la Gran Duda para llegar a descubrir «nuestro rostro original». Solo así se percibe la verdadera realidad que se presenta tal como es, su *tathata* (talidad). En esto consiste la iluminación.

7. LA INASIBILIDAD DEL TAO

También la tradición china es muy esquiva para referirse a lo que está en el centro del círculo, el corazón de lo Real. Paradójicamente, el nombre con que se designa es omnipresente en sus textos hasta el punto de que es como se identifica esa tradición: *tao* (o *dao*, según sea el modo de transcribir la consonante dental china). Dijimos que es un término de muy difícil traducción.⁸¹ Se puede verter en palabras como «curso», «vía», «camino», «flujo», «cauce», etc. En verdad, más que un sustantivo es un verbo, un movimiento, o mejor aún, aquello que posibilita el movimiento y el verbo, a la vez que también es quietud y silencio. Lo contiene todo. Remite directamente a la relación inseparable entre el centro, el radio y el punto que toca en la circunferencia. Convoca un camino que, más que hacerse, ha de deshacerse a cada instante. Al final se descubre que no hay ningún recorrido porque el centro —el Tao— está en todas partes. El Tao es tanto el camino que hay que andar como la meta del camino. ¿Por dónde se accede al Tao? Por el flujo mismo de la vida, a través de cada cosa y de cada situación que se presenta. El Tao no está separado de lo que acontece, sino que es lo que lo posibilita; a su vez, nada puede confundirse con él porque lo desborda.

El Tao es el Uno del cual brota el dos (el *Chi*), el tres (el *Yin* y el *Yang* dinamizados por el *Chi*) y de ahí, la inacabable multiplicidad de las formas y de los seres. Pero lo que es el Tao en sí mismo es imposible de saber y de expresar. El primer poema del *Tao Te King*, el texto de mayor autoridad dentro de esta tradición, no lo podría evocar con mayor claridad:

El Tao que se intenta aprehender no es el Tao mismo;

el nombre que se le da no es su nombre adecuado.
Su nombre representa el origen del universo;
con su nombre, constituye la Madre de todos los seres.
Por el no ser, aprehendemos su secreto;
por el ser abordamos todos sus accesos.
Ser y no ser brotan de un fondo único;
no se diferencia más que por sus nombres.
Y ese fondo único se llama Oscuridad.
Oscurar esa oscuridad,
tal es la puerta de toda maravilla.[82](#)

Padre, Madre son nombres genitores que apuntan a los orígenes, pero resultan insuficientes. Respecto del Ser último, la idea de padre o madre no se adecua porque después del nacimiento nos separamos de ambos. En todo caso, lo más parecido a la relación con la Realidad absoluta es la del feto en el vientre materno, aunque tampoco es completa porque en este caso se trata ya de dos seres diferenciados, mientras que la relación de lo individualizado con el Absoluto no está separado por ninguna membrana. Desde una perspectiva reduccionista, esta referencia parental sería expresión de un anhelo regresivo. Pero no estamos ante una regresión infantilizante, sino ante un proceso maduro que soporta la ausencia del *objeto*: «oscurar esa oscuridad» es precisamente el modo de avanzar. Así se habla del Tao en otro poema del mismo libro:

Al mirarle, no se le ve. Se le llama invisible.
Al escucharle no se le oye. Se le llama inaudible.
Al tocarle, no se le siente. Se le llama impalpable.
Estos tres estadios cuya esencia es indescifrable
se confunden finalmente en uno.[83](#)

El carácter apofático del taoísmo es muy cercano al budista. De hecho, en China es muy difícil distinguir qué procede del budismo y qué del taoísmo. Ambas tradiciones se han amalgamado en puntos esenciales. Uno de ellos es la noción del vacío, que en el taoísmo se designa con el término *wuji*, «vacío primordial». Es conocida la imagen que propone Lao Tse:

Treinta radios convergen en el medio
pero es el vacío mediano
quien hace marchar el carro.
Se trabaja para hacer vasijas,
pero es el vacío interno

del que depende su uso.
Una casa está agujereada de puertas y ventanas,
pero sigue siendo el vacío
quien permite que se habite.
El Ser de unas posibilidades,
y es por el no-ser que se las utiliza.[84](#)

No estamos, pues, ante una Nada estéril, sino ante una fecunda espaciosidad. El carácter apofático del Tao es expresado de este modo por Zhuang Zi:

El gran Tao no se puede nombrar, el gran debate no usa de palabra, la gran benevolencia no es benevolente, la gran honestidad no se destaca, el gran valor no hace a nadie tuerto. El Tao que se manifiesta no es el Tao, la palabra que disputa no alcanza la verdad, la benevolencia que se obstina en serlo no es perfecta, la honestidad que deja trazas no es real y verdadera, el valor que intenta hacer tuerto a alguien no es un valor acabado. Los cinco intentos son como el círculo que intenta ser cuadrado.[85](#)

Lo propio del Tao es su ocultamiento. Si se identifica se convierte en un objeto de posesión o de discusión. Por ello solo puede ser expresado por medio de la elusión y de la paradoja:

¿Cómo ha podido ocultarse el Tao hasta el punto de aparecer la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Cómo se ha podido ocultar la palabra hasta el punto de aparecer la distinción entre el «es» y el «no es»? ¿Hay lugar donde el Tao no exista? ¿Será imposible la palabra?[86](#)

Este carácter paradójico de la Realidad última es expresado así por Lao Tse:

El Tao, en su realidad, es absolutamente vago
y absolutamente indistinto
y, sin embargo, hay en él una imagen.
Es absolutamente profundo, absolutamente oscuro,
y, sin embargo, se halla en él la esencia más pura.
La esencia más pura es absolutamente real.[87](#)

El modo de existencia del Tao no es el mismo de las cosas, sino que es el que posibilita su existencia. Es el flujo que permite que todo fluya. Por ello no se puede decir que es ni que no es, porque es la capacidad misma de lo existente sin que exista como cosa existida. Por ello hablar del Tao es un error:

Saber que hay cosas que no se pueden saber es la cumbre del saber. ¿Quién conoce el debate sin palabras, y el Tao que no tiene nombre? A quien sea capaz de conocerlo, se le podrá llamar

tesoro del cielo. Verterás en él no importa cuánto, que no lo has de colmar, y por más que llegues a él, jamás lo verás agotado; ni tampoco se sabe por qué. Se le llama a eso luz escondida.⁸⁸

El Tao, siendo el movimiento inasible de todo lo existente, está calmo y quieto. No es el movimiento, sino la posibilidad de que algo se mueva. No siendo nada, es algo. Zhuang Zi lo expresa del siguiente modo:

Entre los antiguos, unos pensaban que en los orígenes no había nada preexistente. Esta es una posición extrema. Otros pensaban que sí que había algo preexistente. Esta es la posición extrema contraria. Otros, en fin, pensaban que sí había algo, pero que era indistinto e indiferenciado. Esta posición intermedia es la verdadera.⁸⁹

La posición del Tao trasciende las posiciones. Zhuang Zi propone esta imagen:

Del mismo modo que el eje de la puerta solo puede empezar a funcionar incansablemente cuando se ajusta en la bisagra, así el eje del Tao puede responder incansable y libremente a las situaciones perpetuamente cambiantes del mundo fenoménico solo cuando se encuentra en medio del Uno absoluto, que trasciende todas las oposiciones.⁹⁰

Más allá del mundo fenoménico gobierna todos los fenómenos:

Eterna e inalterablemente obra su creatividad, de modo que desde la antigüedad hasta ahora, su Nombre [Yu, «existencia»] no la ha dejado. A través de este Nombre gobierna los principios de todas las cosas. ¿Cómo sabemos que gobierna los principios de todas las cosas? Por lo que acabo decir.⁹¹

El Tao no puede ser concebido por la pequeña mente del ser humano. Se trata de otro tipo de conocimiento. Para captarlo, hay que salir del estrecho recinto en el que están instaladas nuestras seguridades y avideces tanto cognitivas como afectivas. Así lo ilustró Zhuang Zi en su célebre parábola sobre la rana y la tortuga:

¿Acaso no habéis oído hablar de la rana que vivía en un pequeño pozo? Hablando con una tortuga gigante del mar oriental, dijo:

—¡Qué grande es mi contento! Puedo salir y dar saltos sobre el brocal, vuelvo a entrar y descanso en los ladrillos rotos de la pared. Cuando me meto en el agua, el agua me hace flotar por los sobacos y sostiene mi mentón; y cuando caigo en el lodo, mis patas solo se hunden hasta el empeine. Me vuelvo a mirar las larvas, los cangrejos y los renacuajos, y no hallo a nadie tan dichosa como yo! [...]. ¿Por qué no entras un momento para verlo?

Aún no había acabado de introducir su pata izquierda en el pozo la tortuga del mar oriental cuando notó que se le había atascado la derecha. Retrocedió entonces sin prisas y comenzó a

hablar del mar a la rana:

—Mil leguas no bastan para significar cuán inmenso es, ni mil varas para medir su profundidad. En tiempos de Yu, nueve de cada diez años hubo inundaciones, sin que por ello subiera el nivel del agua; y en tiempos de Tan, siete de cada ocho años hubo sequía, y no por ello retrocedieron las costas. El hecho de no cambiar porque el tiempo sea largo o corto, y de no aumentar porque la lluvia sea mucha o poca, es lo que hace inmensamente feliz al mar oriental.⁹²

La inmensidad del Tao solo puede atisbarse si uno está dispuesto a salir del constreñido marco de lo conocido por la razón y por la impresión de los sentidos. Solo en el soltar —que es un soltarse— puede uno abrirse a ese flujo que se desborda por doquier sin jamás agotarse.

8. RECAPITULACIÓN

Hemos visto que todas las tradiciones apuntan al abismamiento en el centro, el cual contiene a su vez diferentes profundidades. Su inefabilidad es afirmada tanto desde las religiones teístas (judaísmo, cristianismo, islam y algunas corrientes hindúes) como desde las no teístas (otras corrientes hindúes, budismo y taoísmo). Esta constatación es fundamental porque la profundidad del centro sobrepasa las categorías de lo personal e impersonal. Es suprapersonal. Así es en las propias tradiciones teístas, en las cuales los atributos que distinguen a Dios se expresan en términos *negativos*: es absoluto (*ab-solutus*, «no condicionado», «no constreñido o limitado por nada»); increado, eterno (sin tiempo y más allá del tiempo); infinito (sin espacio y más allá del espacio), incognoscible e inefable. Juan Crisóstomo escribía entre los siglos IV-V: «Invoquemos a Dios como al inexpresable, inaprehensible, invisible e insondable. Reconozcamos que sobrepasa el poder del habla humana y que elude la comprensión de cualquier inteligencia mortal».⁹³ El Concilio IV de Letrán (1215) expresó de una forma bella y concisa esta incognoscibilidad última de Dios: «No puede afirmarse tanta semejanza entre el Creador y la criatura que impida afirmar su mayor desemejanza». De un modo no muy distinto, el budismo define el nirvana a partir de ocho rasgos: no pertenece a la existencia común a la que está sujeto el ser humano; no tiene principio ni fin (no se encuentra dentro del tiempo medible); no se puede generar o fabricar; no tiene dualidad, por lo que no puede ser descrito con palabras; no es un estado subjetivo de

conciencia, no está condicionado a nada o por nada; no es ningún tipo de desarrollo o conversión y no tiene partes o etapas que se puedan distinguir unas de otras. Estos ocho rasgos no son muy diferentes a como las tradiciones teístas se refieren a Dios. La desaparición del Tú divino es correlativa a la desaparición del yo humano que dice «tú», para encontrarse en otra región donde se da una unión o una identidad no-dual en la que la distinción entre el tú y el yo dejan de ser pertinentes.

Existe un himno atribuido a Gregorio Nacianceno, monje y obispo del siglo IV, en el que se pueden reconocer tanto las tradiciones teístas como las no teístas. En él, aunque la Realidad última es referida como un Tú, ese tú trasciende las categorías de persona que conoce el ser humano:

¡Oh Tú, El-más-allá-de-todo!,
¿Cómo llamarte con otro nombre?
No hay palabra que te exprese
ni espíritu que te comprenda.
Ninguna inteligencia puede concebirte.
Solo tú eres inefable,
y cuanto se diga ha salido de ti.
Solo tú eres incognoscible,
y cuanto se piense ha salido de ti.
Todos los seres te celebran,
los que hablan y los que son mudos.
Todos los seres te rinden homenaje,
los que piensan y los que no piensan.
El deseo universal, el gemido de todos,
suspira por ti.
Todo cuanto existe te ora,
y hasta ti eleva un himno de silencio
todo ser capaz de leer tu universo.
Cuanto permanece,
en ti solo permanece.
En ti desemboca el movimiento del universo.
Eres el fin de todos los seres;
eres único.
Eres todos y no eres nadie.
Ni eres un ser solo ni el conjunto de todos ellos.
¿Cómo puedo llamarte,
si tienes todos los nombres?
¡Oh Tú, el único a quien no se puede nombrar!
¿Qué espíritu celeste podrá penetrar
las nubes que velan el mismo cielo?

Ten piedad, oh Tú, El-más-allá-de-todo.
¿Cómo llamarte con otro nombre?⁹⁴

El adentramiento en el Centro implica una transformación progresiva de quien se va abismando en él. El-más-allá-de-todo incluye al propio yo, a su facultad cognitiva, perceptiva y afectiva. A medida que se produce tal abismamiento, el yo que se va transformando permite que esa profundidad se vaya dilatando e iluminando, de modo que simultáneamente se va descubriendo que ese Ser que está más-allá-de-todo también está más-acá-de-todo, porque es el que otorga la posibilidad de que algo sea.

- ¹ Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística*, II (Obras completas, Madrid, BAC, 1995, p. 374).
- ² *Maitri-upanishad* VI, 17 (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Nueva Delhi, Harper Collins, 1994).
- ³ *Teología mística*, I, 3 (op. cit., p. 373).
- ⁴ *Popol Vuh*, México, Monclém, 2013, p. 21.
- ⁵ Joseph Bruchac, *La sabiduría del indio americano*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1998, pp. 17-18.
- ⁶ José Javier Fuente del Pilar, *Buscando la visión*, Madrid, Miraguano, 2012, p. 103.
- ⁷ Cf. *supra*, p. 242.
- ⁸ Ayvu Rapyta. *Textos míticos guaraníes*, Córdoba (Argentina), Universidad Católica de Córdoba, 2005, pp. 15-19.
- ⁹ Ayvu Rapyta, op. cit., p. 33.
- ¹⁰ En su cuarto libro, *El don del águila* (Madrid, Swan, 1985), Carlos Castaneda comienza un nuevo ciclo y abre un horizonte mucho mayor que en los tres primeros.
- ¹¹ Carlos Castaneda, *El fuego interno*, Madrid, Swan, 1985, p. 63.
- ¹² *Teogonía*, Madrid, Gredos, 1990, p. 76
- ¹³ *Teogonía*, op. cit., pp. 76-77.
- ¹⁴ Gershom Scholem, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1993, p. 80.
- ¹⁵ *El Zohar*, III, 128b y III, 141a-141b (Barcelona, Obelisco, 2008, pp. 67-70).
- ¹⁶ Gershom Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 124.
- ¹⁷ Cf. J. H. Laenen, *La mística judía*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 192-197.
- ¹⁸ Cf. Gershom Scholem, *Los orígenes de la Cábala*, II, Barcelona, Paidós, 2001, p. 301.
- ¹⁹ Cf. Mario Javier Saban, *La Cábala*, Barcelona, Kairós, 2016, p. 72.
- ²⁰ Mario Javier Saban, *Sod 22. El Secreto*, Buenos Aires, Saban, 2011, p. 124.
- ²¹ Cf. las obras de Gregorio Palamás o el ineludible ensayo de Vladimir Lossky, *Teología de la Iglesia de Oriente*, Barcelona, Herder, 2009, particularmente el cap. IV sobre las Energías increadas (pp. 51-67).
- ²² Mario Javier Saban, *Sod 22*, op. cit., p. 183.
- ²³ Cf. *ibid.*, pp. 152-189.
- ²⁴ Lo hemos mencionado en el círculo anterior a propósito de los Nombres de Dios. Cf. *supra*, p. 239.
- ²⁵ *Los Nombres divinos*, II, 4 (Obras completas, op. cit., p. 284).

- [26](#) *Ibid.*, II, 8 (p. 286).
- [27](#) *Los Nombres divinos*, XIII, 3 (*op. cit.*, p. 366).
- [28](#) *Teología mística*, cap. 1, en *op. cit.*, p. 371.
- [29](#) Cf. *Contra Praxeas*, 8, 5-7.
- [30](#) Cf. *De Trinitate*, n. 21, libros IX-XV (*Obras de san Agustín*, vol. V, Madrid, BAC, 1956).
- [31](#) Cf. *Summa theologiae*, II, qq. 27-28 (Madrid, BAC, 1953).
- [32](#) *Theophanes* (PG 150, col. 941c, citado en V. Lossky, *Teología de la Iglesia de Oriente*, *op. cit.*, p. 53).
- [33](#) Cf. Henry Corbin, *La paradoja del monoteísmo*, Madrid, Losada, 2003, pp. 263-269.
- [34](#) *Ave, gratia plena*, *Deutsche Werke* I, ed. y trad. por J. Quint, Stuttgart, 1958, p. 520.
- [35](#) Maestro Eckhart, sermón XIII, «No temas a los que matan el cuerpo», *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 189.
- [36](#) *Alle gleichen Dinge*, *Deutsche Werke* II, p. 713, citado en Shizuteru Ueda, *Zen y filosofía*, Barcelona, Herder, 2004, pp. 69-70. También en pp. 71 y 73.
- [37](#) *La Paz de la fe* [1453], Madrid, Tecnos, 1999, p. 18.
- [38](#) *Los Nombres divinos*, I, 4 (*op. cit.*, p. 274).
- [39](#) *Los Nombres divinos*, I, 7 (*op. cit.*, p. 277).
- [40](#) Tal es la crítica que hizo Heidegger a la mayor parte de la teología cristiana, a la que calificó de ontoteología. Cf. sus dos ensayos: *El fin de la metafísica e Identidad y diferencia*.
- [41](#) *Visión XI (Flores de Flandes)*, Madrid, BAC, 2001, p. 184.
- [42](#) *Diario espiritual*, n. 121, en san Ignacio de Loyola, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1979, p. 374.
- [43](#) *Ibid.*, p. 375.
- [44](#) *Ibid.*, 123, p. 375.
- [45](#) La propuesta de Raimon Panikkar se acerca a esta tercera posición. Cf. *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*, Madrid, Siruela, 1998.
- [46](#) Yaratullah Monturiol, *Términos claves del Islam*, Córdoba, Junta Islámica, Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2006, p. 35.
- [47](#) Cf. *supra*, p. 272.
- [48](#) Cf. Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, *op. cit.*, pp. 138-141 y 175-181.
- [49](#) Cf. *Iluminaciones de la Meca*, I, citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, pp. 163-164.
- [50](#) Cf. *supra*, pp. 40 y 327-328.
- [51](#) Propiamente es de Al-Balabani, un discípulo suyo.
- [52](#) Ibn 'Arabi, *Tratado de la Unidad*, I, 1, 6 (Málaga, Sirio, 1987, p. 18).
- [53](#) *Maitri-upanishad*, VI, 24 (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, *op. cit.*).
- [54](#) Cf. Raimon Panikkar, «La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente», en *Obras completas*, vol. I.1: *Mística, plenitud de Vida*, Barcelona, Herder, 2015, p. 443.
- [55](#) *Rig-veda* X, 90, 1-7.
- [56](#) *Katha-upanishad* I, 3, 11-12.
- [57](#) *Kena-upanishad* I, 4, 9.
- [58](#) Cf. *Brihadaranyaka-upanishad* II, 3, 6; III, 9, 26; IV, 2, 4; IV, 4, 22; IV, 5, 15.
- [59](#) La *Upanishad* donde encontramos más explicitada esta concepción del Ser absoluto es la segunda sección de la *Taittiriya-upanishad* (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, *op. cit.*, pp. 541-552).
- [60](#) Mark S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of*

Kashmir Shaivism, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989, p. 24.

[61](#) *Taittiriya-upanishad* II, 1 (Henri Le Saux, *Upanishads*, Barcelona Claret, 2000, p. 98).

[62](#) Cf. José Luis Sánchez Nogales, *Cristianismo e hinduismo*, Bilbao, DDB, 2000, pp. 301-308.

[63](#) Cf. Abhishiktananda [Henri Le Saux], *Saccidananda*, Nueva Delhi, ISPCK, 1990, particularmente pp. 178-181.

[64](#) *Ibid.*, p. 178.

[65](#) David Loy, *No-dualidad*, Barcelona, Kairós, 2000, p. 66.

[66](#) Cf. Ken Wilber, *El cuarto giro*, Barcelona, Kairós, 2016, p. 18.

[67](#) Cf. Daisetsu T. Suzuki, *Ensayos sobre budismo zen*, vol. III, Buenos Aires, Kier, 1995, pp. 256-263.

[68](#) Cf. David Loy, *No-dualidad*, *op. cit.*, pp. 206-215.

[69](#) A. H. Almaas, *Essence. With The Elixir of Enlightenment*, York Beach, Samuel Wiser, 1998, p. 49.

[70](#) *Tratado de Bodhidharma*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2013, p. 9.

[71](#) *Udana*, VIII, I (Madrid, Trotta, 2006), citado en Raimon Panikkar, *El silencio de Buddha*, Madrid, Siruela, 1996, p. 105.

[72](#) Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media [Madhymika]*, 25, 3 (Madrid, Siruela, 2004, pp. 185-186).

[73](#) *Ibid.*, 25, 16 (p. 189).

[74](#) *Acintyamoksa-sutra*, llamado también *Vimalakirti Nirdeśa-sutra* («Las enseñanzas de Vimalakirti»), citado en Vicente Merlo, *Meditar en el hinduismo y en el budismo*, Barcelona, Kairós, 2012, p. 242.

[75](#) Los cinco *skanda* («agregados») de la antropología budista son: el cuerpo, las sensaciones, las percepciones, los impulsos de la voluntad y la conciencia.

[76](#) *El Sutra del Corazón*, Barcelona, Kairós, 2003.

[77](#) Yoka Daishi, *Canto del Inmediato satori*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 113.

[78](#) Cf. Keiji Nishitani, *La religión y la nada* [1982], Madrid, Siruela, 1999.

[79](#) *Ibid.*, p. 179.

[80](#) *Ibid.*, p. 50.

[81](#) Cf. *supra*, p. 104.

[82](#) *Tao Te King*, I (Madrid, Tecnos, 1996).

[83](#) *Tao Te King*, XIV.

[84](#) *Tao Te King*, XI.

[85](#) Zhuang Zi, «Maestro Chuang Tsé», Barcelona, Kairós, 2001, p. 49.

[86](#) Zhuang Zi, «Maestro Chuang Tsé», *op. cit.*, p. 45.

[87](#) *Tao Te King*, XXI.

[88](#) Zhuang Zi, «Maestro Chuang Tsé», *op. cit.*, p. 49.

[89](#) Citado en Jean Grenier, *L'esprit du Tao*, París, Flammarion, 1957, p. 22.

[90](#) Zhuang Zi, II, 66.

[91](#) *Tao Te King*, XXI.

[92](#) Zhuang Zi, «Maestro Chuang Tsé», *op. cit.*, pp. 176-177.

[93](#) Citado en Thich Nhat Hanh, *Buda viviente, Cristo viviente*, Barcelona, Kairós, 1996, p. 141.

[94](#) *Carmina [dogmatica]* 1, 1, 29 (PG 37, p. 508).

V

PARTICIPACIÓN DE TODA LA REALIDAD EN ESE FONDO

En Él somos, nos movemos y existimos.
HECHOS DE LOS APÓSTOLES 17,28

Aquello de lo que los seres nacen,
Aquello por lo que, una vez nacidos, viven,
Aquello en lo que, una vez muertos, entran.
TAITTIRIYA-UPANISHAD

Por todas partes está el centro del universo;
cada lugar está lleno de la divina Presencia.
No hay ningún lugar en la tierra
que esté vacío de la *Shekiná*.
MIDRASH del siglo V

El recorrido hecho hasta aquí nos ha llevado hasta el centro a partir de un proceso ascendente —y de *reversio*, desde lo exterior hasta lo interior— a través de los diferentes radios de cada tradición. Sin embargo, este acceso al núcleo puede ser abordado de un modo radicalmente diferente. Porque, si bien la Realidad primera y última es ese fondo sin fondo, el mundo manifestado no está sino en ese mismo fondo. Todo-lo-que-es y todo-lo-que-existe participa de esa profundidad. El *Gate, gate, paragate* («Se ha ido, se ha ido, se ha completamente ido más allá») del *Sutra del Corazón*¹ se transforma en: «Ha vuelto, ha vuelto, ha completamente vuelto». La ida hasta lo más lejano y profundo se convierte en un retorno a lo más inmediato. Alcanzar lo más hondo supone redescubrir lo más cercano. En términos teístas, la presencia de Dios en todo es lo que vivió y expresó Jesús cuando decía que el Reino de Dios ya está en y entre nosotros (Lc

17,21). Nada está separado del Uno, sino que todo es uno en el Uno, sin que por ello cada cosa deje de ser lo que es en su plano de realidad. El signo de que se ha ido y se ha vuelto es que la realidad toda se percibe como plenitud y, a la vez, como vacuidad. Así es expresado en una *Upanishad*:

Plenitud aquí, plenitud allá.
La plenitud brota de la plenitud.
Tomando plenitud de la plenitud,
la plenitud permanece.²

«Plenitud» (*Purnam*), repite el texto varias veces, plenitud que es captada y expresada como vacío en términos budistas, vacuidad que contiene todas las manifestaciones posibles:

No hay ninguna diferencia entre *samsara* y *nirvana*, ni la hay entre *nirvana* y *samsara*. La cima del *nirvana* es la cima del *samsara*. Entre ambos no es concebible la más mínima diferencia.³

La Realidad incondicionada se halla en la realidad condicionada y la realidad condicionada se halla en la Realidad incondicionada. No hay dos realidades, sino una única Realidad percibida y vivida de formas diferentes. Tal es el significado de *Tathagata*, el título que se le da a Buddha y a los seres realizados: «Los que han alcanzado la talidad, lo real», es decir, los que han partido de una visión engañosa del mundo y han vuelto, porque no hay ningún *allí* donde quedarse, sino en la más radical cercanía del *aquí*. Este retorno al mercado también es el ideal del verdadero conocedor (*arif*) para Ibn ‘Arabi, el cual, cuando ha alcanzado la cima del conocimiento y de la unión, regresa al mundo con lo que se le ha mostrado *allá* para transmitirlo *aquí*. ¿Y qué es lo que transmite el auténtico conocedor que vive la unión? Que no hay separación alguna entre el mundo de allá y el mundo de aquí, porque hay una única Presencia que lo contiene y abarca todo.

1. DIOS TODO EN TODOS

La captación de que la profundidad de lo Real abraza toda sus manifestaciones se halla en todas las tradiciones. En esto se igualan. La naturaleza adámica, crística, muhammadiana, búdica o *purúshica* son diferentes nombres dados a ese fondo sin fondo que lo sostiene todo. Lo-

que-es brota de esa profundidad y no es sino su manifestación. Si bien hablamos de honduras y superficies, de periferia y centro, de radios y circunferencia, todo es Uno desde ese nivel primero y último, fondo sostenedor de lo existente. Esto fue expresado en una sutil sentencia atribuida a una asamblea de sabios reunidos en la Edad Media: «Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna».⁴ El centro a la vez es todo el círculo, porque la Realidad última está también en cada fragmento de la realidad penúltima o relativa. Lo que hace que el centro esté concentrado en un punto o dilatado en toda la circunferencia depende de la apertura del corazón, donde el centro está inscrito en todo ser porque todo ser es un fractal de la Realidad. El corazón, como veremos, aparece mencionado de un modo u otro en todas las tradiciones como el *lugar* de la revelación-iluminación, allí donde el centro de Dios y el centro del ser humano coinciden.

En la sabiduría de las tradiciones aborígenes se tiene conciencia de que todo está habitado por una Presencia. Dice un miembro del pueblo dakota:

Creemos que el espíritu impregna todo lo creado y que todas las criaturas poseen un alma en algún grado, aunque no forzosamente un alma consciente de sí misma. El árbol, la cascada, el oso gris, cada uno de ellos es una Fuerza encarnada y, como tal, objeto de reverencia.⁵

Y un indio sioux:

Escuchad el aire. Podéis oírlo, sentirlo, olerlo, saborearlo. *Woniya wakan* (el aire santo) lo renueva todo con su aliento. *Woniya*, *Woniya wakan* significa espíritu, vida, aliento, renovación. *Woniya* se sienta con nosotros; no lo tocamos, pero está ahí. Lo sentimos como una presencia entre nosotros.⁶

En el judaísmo se proclama que toda la creación está llena de la gloria de Dios: «Todas las cosas del mundo pueden verse como expresión de esta gloria que interpenetra la creación. Tendemos a mirar el mundo como separado de Dios, pero en realidad Él es absolutamente inmanente».⁷ Así lo da a entender el salmo 139:

[...] ¿A dónde podría escapar mi espíritu?
¿Dónde podría huir de tu presencia?
Si escalo los cielos, allá te encuentro.
Si bajo a los infiernos, allá estás tú.
Si volara hasta el confín de la aurora
o hacia el ocaso atravesando el mar,

tu mano seguirá guiándome, tu diestra me sostendrá.
Si yo dijera: «Que la tiniebla me oculte,
que la luz se convierta en oscuridad en torno a mí»,
incluso lo oscuro no es oscuro para ti,
y la noche brilla como el día,
porque la oscuridad es como luz para ti [...].

Lo mismo se dice de la Sabiduría:

Penetra todos los espíritus [...]
y es el resplandor de la luz eterna [...].
Siendo una, todo lo puede.
Permaneciendo la misma, todo lo renueva. (Sab 7,24-27)

En el comentario de un *midrash* del siglo V se lee: «Por todas partes está el centro del universo; cada lugar está lleno de la divina Presencia. No hay ningún lugar en la tierra que esté vacío de la *Shekiná*». ⁸ Y en *El Zohar* encontramos:

Dios llena y rodea todos los mundos. Él es la esencia de todo y está en todo [...]. Él vincula una especie con otra, lo superior con lo inferior, y los cuatro elementos no se hacen coherentes excepto a través de Uno santo y bendito, pues está dentro de ellos. ⁹

Del mismo modo, un texto hasídico expresa esta omnipresencia de Dios en el mundo:

Toda la tierra está llena de su gloria, y no hay un lugar vacío de Él. Donde quiera que uno esté, allí encontrará la devoción al Creador, alabado sea su nombre, desde el lugar donde uno está, porque no hay ningún lugar vacío de Él [...] y en todos los lugares está la divinidad. ¹⁰

O dicho todavía más concisamente por Baal Shem Tov, el fundador del hasidismo:

Si toda la tierra está llena de la gloria de Dios,
no hay absolutamente nada carente de la esencia de Dios. ¹¹

En la tradición cristiana encontramos las mismas afirmaciones. Así lo expresó Pablo de Tarso en el areópago de Atenas: «En Él somos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Hemos visto que los himnos cristológicos de las cartas paulinas proclaman la presencia de Cristo en todo, hasta el punto de llegar a decir: «La realidad es Cristo» (Col 2,17). La teología cristiana distingue entre panteísmo y panenteísmo. El panteísmo es

la reducción de Dios al mundo («todo es Dios»), en el que Dios pierde su trascendencia, mientras que el pan-en-teísmo¹² afirma que en todo está Dios sin que por ello Dios quede agotado en el mundo. San Pablo dice que, en la consumación de los tiempos, «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). Lo será procesualmente «todo en todos» en el tiempo del mundo, pero en el ahora de Dios ya lo es. Teresa de Jesús lo expresa repetidamente en sus escritos como fruto de su propia experiencia:

Estando una vez en oración, se me presentó en breve, sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad, como se ven en Dios todas las cosas y como las tiene todas en sí. Saber escribir esto, yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma.¹³

Para comunicar con más claridad lo que percibe se le ocurre la siguiente metáfora:

Digamos que la Divinidad es como un muy claro diamante, mucho mayor que todo el mundo, o espejo, como el alma [...]. Todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza. Cosa espantosa me fue en tan breve espacio, ver tantas cosas juntas aquí, en este claro diamante.¹⁴

La creación (el diamante) no está fuera de Dios, sino en Dios. Esto mismo percibió Juliana de Norwich en el inicio de la secuencia de imágenes que recibió en su experiencia visionaria. Distinguió algo que era aparentemente insignificante:

[Al comienzo] se me mostró algo pequeño, no mayor que una avellana, en la palma de mi mano. Según me pareció era redondo como una bolita. Lo miré con el ojo del entendimiento y pensé: «¿Qué puede ser?». Se me respondió de manera general: «Es todo lo que ha sido creado». Me quedé asombrada de que pudiera durar, porque una cosa tan insignificante, pensaba yo, podía desvanecerse en un instante. Y se me respondió: «Permanece y permanecerá siempre, porque Dios lo ama; de este modo, tiene todo su ser a través del amor de Dios».¹⁵

En esta visión aparecen los tres planos que han estructurado nuestro ensayo: el ojo del entendimiento, que es el pensamiento, pertenece al ámbito del primer círculo; la visión de la avellana corresponde al segundo plano, el mundo imaginal; y la voz que oye concierne al nivel superior de conciencia del tercer círculo. Esta voz es la que le permite comprender plenamente la experiencia que ha tenido. Juliana capta que toda la realidad se halla en Dios, que es inseparable de Dios y que participa del ser de Dios: «Permanece y permanecerá siempre». Lo mismo escribía Marguerite Porete

en el libro que le costó literalmente la vida:

Cada cosa ha de encontrarse donde se halla, y porque él es todo por todas partes, en todas partes lo encuentra el alma. Y por ese motivo cualquier cosa le conviene pues no hay nada en ningún sitio donde no encuentre a Dios.^{[16](#)}

Por su parte, Ignacio de Loyola propone como culminación de sus *Ejercicios Espirituales* la contemplación para alcanzar amor, que consiste en percibir cómo Dios está presente en todas las cosas, cómo él y el mundo son inseparables:

Considerar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando el ser, en los vegetales vegetando, en los animales sensando, en los seres humanos dando a entender. (EE 234)^{[17](#)}

En el siguiente punto de la misma contemplación insiste:

Considerar cómo Dios labora y trabaja por mí en todas las cosas creadas sobre el haz de la tierra [...]. Así como en los cielos, elementos, plantas, frutos, ganados, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando, etc. (EE 235)^{[18](#)}

Esta pauta añade a la anterior el aspecto del proceso. Se trata del «todavía no» de una creación que aún está en dolores de parto, que convive con el «ya sí» de la dimensión escatológica, que está más allá del tiempo. En esta misma línea, Pierre Teilhard de Chardin percibió el mundo como el medio divino a través del cual se manifiesta el *Pleroma* presente en todo:

Este Hogar, esta Fuente, está en todas partes. Porque Él es infinitamente profundo y multiforme. Es infinitamente próximo y extendido por todas partes. Precisamente porque es el centro ocupa toda la esfera [...]. El Medio Divino, por inmenso que sea, es en realidad un Centro. Y disfruta de las propiedades de un centro [...]. En el Medio Divino todos los elementos del Universo se tocan por lo que tienen de más interior y de más definitivo. Poco a poco [...] concentran lo que poseen de más puro y de más atrayente.^{[19](#)}

«El centro que ocupa toda la esfera» es lo mismo que decir que el centro está en todas sus partes, tal como lo expresaba aquella sentencia medieval de los veinticuatro sabios que hemos mencionado. Otra penetrante fórmula latina que data del siglo XVIII dice: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* («lo divino no es abarcar lo más amplio, sino estar contenido en lo más ínfimo»).^{[20](#)} No deja de ser sorprendente leer una formulación muy parecida en un himno védico dedicado a Varuna, el Soberano universal:

Esta tierra es suya; a él le pertenece
el grandioso e ilimitado cielo de lo alto,
así como contiene dentro de sí todos los océanos,
a la vez que es contenido en una sola gota.^{[21](#)}

En el islam, un modo de expresar esta omnipresencia de Dios es mediante uno de los nombres divinos al que ya nos hemos referido: el Sustentador (*al-Latif*). Esta sustentación divina está detrás y en todos los seres desde su raíz en cuanto les da el ser. Ya hemos mencionado algunas aleyas del Corán donde se habla de esta omnipresencia de Dios: «Dondequiera que os volváis, allí está el rostro de Dios» (Corán 2,115) y «Dios está con vosotros donde quiera que os encontréis» (Corán 57,4).^{[22](#)} Con palabras de Ibn ‘Arabi:

Escucha, ¡oh bien amado!
Yo soy la realidad del mundo, el centro y la circunferencia,
Yo soy las partes y el todo,
Yo soy la voluntad establecida entre el Cielo y la Tierra.^{[23](#)}

La identificación de Dios con todas las cosas es expresada con claridad en un pasaje de un discípulo del místico murciano, donde hace implícitamente referencia a la concepción cristiana del juicio final según el pasaje de Mateo 25, cuando se pone de manifiesto la unión de Cristo con todo ser humano:

El Profeta ha dicho: «No insultéis el mundo, porque es Allah». Con estas palabras ha querido decir que la existencia del mundo es la existencia de Allah. Él es demasiado elevado para tener un compañero, un semejante o un equivalente cualquiera. El Profeta dijo, según un hadiz: «Allah dice: Servidor mío, he estado enfermo y no me has visitado; he tenido hambre y no me has dado de comer; te he pedido limosna y me la has negado». Con esto ha querido decir que él era el enfermo y el mendigo. Y si el enfermo y el mendigo pueden ser él, también tú y todas las cosas de la creación, accidentales o sustanciales, pueden ser él. Cuando se descubre el enigma de un solo átomo, se puede ver el misterio de toda la Creación, tanto interior como exterior.^{[24](#)}

En este otro pasaje Ibn ‘Arabi insiste en esta inmediatez de Dios en todo lugar y en todo momento:

Encontraré su Rostro en el mismo lugar donde me hallo. Y cuando lo haya reconocido aquí, sus Nombres me buscarán a mí en vez de buscarlos yo a ellos, y las luces de su presencia me tomarán como su meta en lugar de ir yo en pos de ellas. Por consiguiente, moverse hacia Él es la misma esencia de no conocerle, mientras que la inmovilidad con Él constituye la misma esencia de conocerle. ¡Así pues, permanece conforme con lo que te acontece!^{[25](#)}

El místico murciano llega a decir que, en verdad, lo que está escondido es el

cosmos, mientras que el Ser divino está siempre y del todo presente:

Es el cosmos el que está oculto y no aparece nunca, mientras que el Ser divino es el manifiesto y nunca está oculto.[26](#)

El Todo está en cada parte y cada parte está en el Todo, inseparablemente. En términos muy semejantes se expresa la tradición hindú a través del *Bhagavad-gita*:

Yo soy el sustentador de todas las cosas de esta tierra, y yo vengo a ella con mi amor para revitalizar todo. Yo soy la fragancia y el néctar sagrado. Yo soy la fuerza vital que da consistencia a todos los seres que respiran, en unión con el flujo continuo del aliento que respira incesantemente hacia dentro y hacia fuera. (BG 15, 13)

Y en otro pasaje:

Quien ve que el Señor de todo es siempre el mismo en todo lo que es, inmortal en el campo de la mortalidad, tal persona ve la verdad. Y cuando una persona ve que el Dios que está en él es el mismo Dios que está en todo, no se daña dañando a los demás. Entonces se dirige en verdad hacia el camino superior. (BG 13, 27-28)

La percepción de esta omnipresencia del Ser último en todas las cosas es fruto de un trabajo interior tenaz y constante:

Los que practican la meditación y se esfuerzan con determinación ven cómo Dios habita en su interior. Tienes que saber que tanto la luz esplendorosa que el sol irradia por todo el universo como la luz tenue de la luna y el brillante estallido del fuego provienen de Mí. (BG 15, 12)

Cuanto mayor es la apertura, mayor es la percepción:

Yo estoy en el corazón de todo lo que existe. Llevo conmigo la memoria y la sabiduría, y conmigo me las llevo. Yo soy el conocedor y el conocimiento de las Escrituras Sagradas. De mí surgió la sabiduría que ellas contienen, y yo soy la meta hacia la cual ellas apuntan. Yo soy Aquel que, habiendo conocido la verdad, me ve a través de su ojo espiritual. (BG, 15, 14-15)

Una vez más nos hallamos ante la interrelación de todos los elementos: lo más trascendente es lo más inmanente. No estamos ante una constatación mental, sino que se trata de una cognición integral que produce una transformación participativa. En palabras de diversas *Upanishad*:

Superior a Rudra es Brahman, supremo, grande, escondido en los cuerpos de todos los seres. Conociendo a este, al Uno que rodea todo, al Señor, los hombres se vuelven inmortales.[27](#)

Brahman está detrás, a la derecha y a la izquierda,
está extendido abajo y arriba.
Brahman, el más elevado es, en verdad, el mundo entero.
Está en todas las cosas y en todas partes.[28](#)

Tú eres el universo, tú eres común a todos los seres humanos, tú adoptas todas las formas, eres todas las cosas que nacen y que son sostenidas por ti. En ti son ofrecidas todas las ofrendas que llegan hasta donde eres el Brahman inmortal.[29](#)

2. LO-MÁS-ALLÁ-DE-TODO ES LO-MÁS-ACÁ-DE-TODO

Si en el apartado anterior hemos resaltado la trascendencia inmanente de Dios en el mundo propia de la mística de las religiones teístas, el matiz que ahora veremos es la inmanencia trascendente más propia del budismo y del taoísmo.[30](#) En términos budistas, estamos ante la naturaleza búdica de todos los elementos:

El *Dharma* absoluto es idéntico a la naturaleza esencial de todas las cosas, porque penetra por igual todos los fenómenos. Es idéntico a todos los seres, pero no se ciñe a ninguno de ellos.[31](#)

Expresado por Yoka Daishi:

Una única naturaleza
contiene todas las naturalezas,
una única existencia
incluye absolutamente todas las existencias.[32](#)

Lo-más-allá-de-todo es al mismo tiempo Lo-más-acá-de todo, lo más inaccesible es lo más accesible, lo más oscuro es lo más evidente. Tal es la paradoja permanente del budismo. Con palabras de Keiji Nishitani:

En la fuente elemental donde el ser aparece como uno con la vacuidad, en el terruño del ser, la vacuidad aparece una con el ser. Nos referimos a una fuente elemental, pero esto presupone un lugar en lo más recóndito, detrás de las cosas que vemos con nuestros ojos y que pensamos con nuestras mentes. La fuente está lo más cerca que puede estar, «a mano» de las cosas en sí. Y las cosas como son en sí mismas, tal como son, son una con la vacuidad, donde están en su propio terruño. A causa de que el campo de la vacuidad permanece abierto en ese lugar, las cosas emergen al ser.[33](#)

Aquello que parece inalcanzable está «a mano». Está tan «a mano» que resulta inasible si se pretende agarrar con la mano, porque no se trata de un objeto exterior, sino que incluye y antecede la existencia misma de la mano,

su gesto y el espacio en el que ella se mueve. Todo «el campo de la vacuidad permanece abierto en ese lugar», en cada lugar. Así fue dicho por Dogen, el gran maestro zen japonés del siglo XIII:

El gran camino de la ley de Buddha es que en una mota de polvo se encuentran todos los rollos de los sutras del universo entero; que en una mota de polvo se encuentran los infinitos buddhas. Cuerpo y mente son uno con una brizna de hierba y con un árbol.[34](#)

En el tratado de Bodhidharma encontramos expresada la misma certeza:

El lugar por donde se camina es el lugar del despertar, el lugar donde estoy tumbado es el lugar del despertar, el lugar donde estoy sentado es el lugar del despertar, el lugar donde estoy de pie es el lugar del despertar. Levantar o poner el pie en el suelo es el lugar del despertar.[35](#)

Del mismo modo, en la mística china se llega a la percepción de que el Tao está por doquier:

Dongguo Zi preguntó a Zhuang Zi:
—¿Dónde está lo que nombran el Tao?
—No hay donde no esté —respondió Zhuang Zi.
—Dígame un lugar —insistió Dongguo Zi.
—En una hormiga —dijo Zhuang Zi.
—¿Cómo en una cosa tan baja?
—Pues también en una hierbecilla.
—¿En una cosa más baja aún?
—Y en una teja.
—¿Cómo en una cosa cada vez más baja?
—Y en la mierda y en los meados.
Dongguo Zi ya no preguntó más.[36](#)

Zhuang Zi expresa de diversas maneras esta omnipresencia del Tao:

Todas las cosas tienen su «es» y todas las cosas tienen su «puede ser». No hay nada que no tenga su «es», ni nada que no tenga su «puede ser». Por eso una hierbecilla y un gran árbol, lo más feo y lo más bello, así como cuanto hay de asombroso, todo en el Tao se hace uno. Se divide la Unidad y toman forma los seres, y a la vez se destruyen. Mas ninguna cosa se forma ni se destruye, porque todas retornan a la unidad original.[37](#)

«Todo en el Tao se hace uno» sin que por ello cada cosa deje de ser lo que es, cada una diversa de la otra, única e irrepetible en su singularidad. Pero esa diversidad no es una distracción o disolución del Uno —así lo percibe la mirada y la mente que está dispersa y fragmentada—, sino que es una manifestación de la espléndida armonía del Ser que se despliega en la

multiplicidad sin perder la unidad.

3. LA CREACIÓN O EMANACIÓN CONTINUAS

De algún modo, todas las tradiciones consideran que desde el interior del centro se da una palpitación incesante hacia la totalidad de la circunferencia. Así, por ejemplo, en el *shivaísmo* de Cachemira se concibe que la Realidad última está en un proceso continuo de expansión y contracción:

La vibración (*spanda*) es la espontánea y continua pulsación de la absoluta objetividad como ritmo de aparición y de retracción de cada detalle del cuadro divino que aparece en su expansión infinita.³⁸

En términos más narrativos, el hinduismo considera que el Dios Trimurti está permanentemente actuando: Brahma como creador, Vishnú como preservador y Shiva como destructor y recreador. Este ciclo no se da únicamente en el proceso de la aparición, desarrollo y extinción del mundo y del universo presentes, sino que se sucede a cada instante. En cada momento se produce el acto de instauración, conservación y desaparición, lo cual está reflejado en cada respiración: al inspirar y al exhalar se produce la aparición y extinción de un mundo.

De un modo no muy distinto, en el budismo se concibe que nada permanece (*anicca*), sino que todo aparece en cada instante para volver a desaparecer. A ello se añade la conciencia del origen interdependiente (*patticasamuppada* o *pratiyasamutpada*), llamado también *inter-ser*:³⁹ todo está relacionado con todo, nada puede ser concebido por separado en la gran Vacuidad que, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad para que los fenómenos aparezcan. La iluminación consiste en captar este constante flujo del ser al no-ser y del no-ser al ser, sin agarrarse a nada, fluyendo con todo en una danza interminable.

Desde la perspectiva teísta, considerada en su aspecto dinámico, la presencia de Dios en todas las cosas ha sido llamada en algunas corrientes *la creación continua*. En la Cábala se considera que el Árbol de la Vida (compuesto por las diez *sefirot*) está en incesante formación. Propiamente, la Cábala concibe que la realidad es multidimensional y que está integrada por cinco planos o universos: *Adam Kadmon* (el Hombre Primordial),

Atzilut (Emanación), *Birá* (Creación), *Yetzirá* (Formación) y *Asiá* (Acción).⁴⁰ Los dos primeros son «universos de información» y pertenecen al pensamiento divino atemporal y aespacial, mientras que los tres siguientes pertenecen a la espacio-temporalidad. Los cinco planos están interrelacionados entre sí desde el nivel más profundo en el interior de *Ein Sof* (el Infinito) hasta el plano más manifiesto donde se concreta en la acción. Este dinamismo recorre el Árbol de la Vida en todo momento, Árbol que tiene dimensiones macrocósmicas y a la vez microcósmicas, ya que se reproduce en cada ser humano. Cada acción comporta la activación de los cinco planos y cada uno en su ámbito respectivo transmite su dinamismo a los demás.

En la concepción de Ibn ‘Arabi, el proceso de despliegue de la multiplicidad a partir de la unidad es concebido como una sucesión ininterrumpida y perpetua de teofanías (*tayalliyat*) renovadas en cada instante: «Yo soy Quien crea *en* las causas y no *mediante* las causas».⁴¹ Esta creación continua o perpetua aparece en muchos pasajes de su obra con diversas imágenes y metáforas. Una de ellas es el viaje. Leemos:

La existencia tiene por origen el movimiento. No puede haber inmovilidad en ella, ya que si permaneciera inmóvil, regresaría a su origen, que es la nada. El viaje no cesa, pues, ni en el mundo superior ni en el inferior. Del mismo modo, las realidades divinas están de viaje sin cesar, yendo y viniendo, como el descenso señorial hacia el cielo más próximo [el corazón del ser humano] o como el ascenso hacia el cielo [morada de Dios].⁴²

De tal manera todo está haciéndose o creándose continuamente, que el ser humano está en tránsito continuo:

Sabe que desde que Dios creó a los seres humanos y los hizo surgir de la nada, no han cesado de ser viajeros. No tienen ningún lugar donde reposar de su viaje como no sea en el Jardín o en el Fuego, y cada Jardín y cada Fuego es en la medida de la persona.⁴³

El Jardín evoca el lugar de la recreación y del encuentro, mientras que el Fuego es el lugar de la consumación y de la extinción del yo. Abdul-Karim Jili, comentador de la obra de Ibn ‘Arabi, expresa así este fenómeno:

El mundo se desvanece continuamente en la no-existencia, por la abrumadora victoria de la Unidad (*ahadiyya*) sobre la multiplicidad. Y en todo momento se produce de nuevo el mundo por la autoridad del amor esencial. Después, el Oculto impone la ocultación sobre la manifestación y se desvanece el mundo. Entonces vuelve la autoridad al Manifestado que lo manifiesta de nuevo, y así sucesivamente hasta el infinito. Esto es lo que se llama la *creación*

continua (o renovada) (*khalq jadid*). La prolongación imaginaria que parece una consecuencia de este flujo de similitudes es el tiempo, y el movimiento es su medida. Todo lo que no sea Dios es temporal y, la duración real de un acontecimiento no excede de un instante. Por ello todo acontecimiento es «hijo de su momento» y no es otra cosa más que esto.^{[44](#)}

En el *Tratado de la Unidad* se encuentra la misma idea:

No hay más que Dios porque en ninguno de los dos mundos [el visible y el invisible] hay un punto de existencia propia. Verás que Él no es solamente su Nombre, sino que Él es el nombre y lo que se nombra, así como la existencia de ambos. Verás que no es que Él haya creado todas las cosas de una sola vez, sino que Él es el creador sublime y de todos los días, por la expansión y ocultación de su existencia y de sus atributos, más allá de toda condición inteligible.^{[45](#)}

Rumi menciona la misma idea en dos ocasiones en su *Mathnawi*:

A cada instante, el mundo y nosotros mismos estamos siendo
[renovados.
Y, sin embargo, ignoramos completamente esta renovación.
Como una corriente de agua que no cesa,
la vida se renueva una y otra vez.^{[46](#)}

Este mundo y el otro están continuamente pariendo.^{[47](#)}

En otro contexto, el Maestro Eckhart repite reiteradamente la afirmación de que todas las cosas brotan de Dios como un solo y mismo Hijo:

Más de una vez os he dicho que en el alma hay una potencia a la que no afectan ni el tiempo ni la carne; fluye del espíritu y es completamente espiritual. Dios se halla en esa potencia tan reverdecido y floreciente, con toda la alegría y gloria, como es en sí mismo. Allí hay una alegría tan cordial e indescriptible que nadie puede hablar de ella con propiedad. En esa potencia, el Padre eterno engendra a su Hijo eterno, sin cesar, de manera que esa potencia coengendra al Hijo y a sí misma, como el mismo Hijo en la potencia única del Padre.^{[48](#)}

Esta potencia, que es una explosión de gozo indescriptible, es simultáneamente el origen del Hijo, del mundo y de cada ser humano, porque en Dios estas tres cosas son la única y misma acción creadora-engendradora. El Maestro Eckhart insiste:

En esta Potencia, Dios se halla dentro, floreciendo y reverdeciendo con toda su deidad, y en esa misma Potencia engendra a su Hijo unigénito de forma tan verdadera como en sí mismo [...]. El Padre engendra a su Hijo en la eternidad igual a sí mismo [...] y lo ha engendrado en mi alma de la misma manera en que él. El Padre engendra a su Hijo sin cesar y, de la misma manera, me engendra a mí en cuanto a su ser y su naturaleza.^{[49](#)}

Esta comprensión de que el acto creador del mundo y de cada uno de nosotros es el mismo acto mediante el cual Dios engendra al Hijo implica, por parte del ser humano, el recorrido inverso:

Tenéis que saber que toda nuestra perfección y bienaventuranza dependen de que el hombre atraviere y supere toda la creaturalidad, toda temporalidad, todo ser y penetre en el fondo sin fondo.[50](#)

Al acto de engendrar por parte de Dios le corresponde el acto de atravesar por parte del ser humano. Cuando el ser humano se desprende de su creaturalidad individualizada y separada, entra en comunión con el fondo de donde brota todo, así como con todo lo que brota de ese fondo. Lo propio del místico —y a lo que está llamado todo ser humano— es sumergirse en esa profundidad:

Esa Potencia está libre de todo nombre y desnuda de toda forma, totalmente vacía y libre, como vacío y libre es Dios en sí mismo. Es tan completamente una y simple como uno y simple es Dios, de manera que no se puede mirar en su interior.[51](#)

Siglos después, Teilhard de Chardin hablaba en términos semejantes sobre la creación continua:

Un primer paso, absolutamente indiscutible, consiste en observar que la omnipresencia divina, en la que nos hallamos sumergidos, es una omnipresencia de acción. Dios nos envuelve y nos penetra creándonos y conservándonos [...]. La acción por la que Dios nos mantiene en el campo de su presencia es una transformación unitiva.[52](#)

En la visión de Teilhard de Chardin, no solo existe una creación continua, sino también una encarnación continua de lo divino en lo humano-cósmico, la cual se prolonga a través de la vida y de la acción de cada ser humano:

Por la operación siempre en curso de la encarnación, lo divino penetra de tal modo nuestras energías de criaturas que, para encontrarlo y abrazarlo, no podríamos hallar medio mejor que nuestra propia acción.[53](#)

La evolución de la materia y la encarnación de Cristo se renuevan en cada ser humano. Alcanzando la plenitud de la propia existencia el Cristo total se va plenificando:

Yo no alcanzaré a ser el Otro más que siendo absolutamente yo mismo. No alcanzaré el Espíritu más que desplegando hasta su límite las potencias de la Materia. El Cristo total no se consuma

más que al término de la evolución universal.⁵⁴

La inseparabilidad entre la acción de Dios y la acción del ser humano nos lleva a la constatación final de la no-separación (o no-dualidad) entre su Ser y nuestro ser, lo cual constituye la cima y la esencia del mensaje y el motivo de todas las religiones.

¹ Cf. *supra*, p. 343.

² *Isa-upanishad* (S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads*, Nueva Delhi, Harper Collins, 1994, p. 566).

³ Nagarjuna, *Fundamentos de la vía media [Madhymika]*, 25, 19-25 (Madrid, Siruela, 2004, p. 191).

⁴ *Libro de los veinticuatro filósofos*, Madrid, Siruela, 2000, p. 47.

⁵ Joseph Bruchac, *La sabiduría del indio americano*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1997, p. 99.

⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁷ Moshe Gordon, «Vayishlach 5763», citado en Jay Michaelson, *Todo es Dios. La corriente radical del judaísmo no-dual*, Madrid, Gaia, 2009, p. 73.

⁸ Citado en Jay Michaelson, *Todo es Dios*, *op. cit.*, p. 78.

⁹ Zohar III, 225a, citado en *ibid.*, p. 78.

¹⁰ Maggid de Mezeritch, *El paradójico ascenso a Dios*, citado en Jay Michaelson, *Todo es Dios*, *op. cit.*, p. 96.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² Término acuñado por el filósofo alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832).

¹³ *Vida*, 40, 5.9-10 (*Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982, p. 485).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 488-489.

¹⁵ *Libro de las visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, p. 47.

¹⁶ *El espejo de las almas simples*, n. 30 (ed. de Blanca Garí, Madrid, Siruela, 2005, p. 82).

¹⁷ *Ejercicios Espirituales*, Santander, Sal Terrae, 1987, p. 134.

¹⁸ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *El Medio Divino*, Madrid, Taurus, 1965, p. 120.

²⁰ Citado en Gaston Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, París, Aubier, 1955, pp. 164-177.

²¹ *Atharva-veda* IV, 16, citado en Raimon Panikkar, *L'experiència vèdica*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 625.

²² Cf. *supra*, p. 271.

²³ *Libro de las teofanías*, citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, Barcelona, Destino, 1993, p. 205. Este texto ya ha sido citado en la introducción del presente ensayo, cf. *supra*, p. 21, lo cual muestra a su vez la circularidad del presente estudio.

²⁴ Ibn 'Arabi, *Tratado de la Unidad*, 1, 4, 3 (Málaga, Sirio, 1987, pp. 35-36). Aunque está atribuido al místico murciano, ya hemos indicado *supra* (p. 332, nota 51) que el autor de este tratado es Al-Balabani, un discípulo suyo.

²⁵ Citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi. Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Barcelona, Kairós, 2011, pp. 365-366.

²⁶ Citado en Henry Corbin, *La paradoja del monoteísmo*, Madrid, Losada, 2003, p. 28.

- [27](#) Svetasvatara-upanishad III, 7.
- [28](#) Mundaka-upanishad II, 2, citado en *La sabiduría del bosque*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 134-135.
- [29](#) Pranagnih-upanishad 22-23, citado en Raimon Panikkar, *L' experiència vèdica*, op. cit., p. 507.
- [30](#) Cf. Raimon Panikkar, «La experiencia suprema: las vías de Oriente y de Occidente», en *Obras completas*, vol. I.1: *Mística, plenitud de Vida*, Barcelona, Herder, 2015, pp. 444-445.
- [31](#) Acintyamoksa-sutra, llamado también Vimalakirti Nirdeśa-sutra («Las enseñanzas de Vimalakirti»), citado en Vicente Merlo, *Meditar en el hinduismo y en el budismo*, Barcelona, Kairós, 2012, p. 242.
- [32](#) *El canto del inmediato satori*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 113.
- [33](#) Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999, p. 179.
- [34](#) Shobogenzo, del capítulo «Hotsumu-joshin», citado en Heinrich Dumoulin, *Zen: el camino de la iluminación en el budismo*, Bilbao, DDB, 2002, p. 147.
- [35](#) *Tratado de Bodhidharma. Los textos fundacionales del Budismo Zen*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2013, p. 84.
- [36](#) Zhuang Zi, «Maestro Chuang Tsé», Barcelona, Kairós, 2007, pp. 224-225.
- [37](#) *Ibid.*, p. 46.
- [38](#) Mark S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1989, p. 24.
- [39](#) Neologismo acuñado por el monje vietnamita Thich Nhat Hanh.
- [40](#) Cf. Mario Javier Saban, *La Cábala*, Barcelona, Kairós, 2016, pp. 49-51. Se hace referencia a estos niveles en la presentación del Árbol de la Vida. Cf. *supra*, pp. 152-153.
- [41](#) Fut. II, citado en Claude Addas, *Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo*, Murcia, Editora Regional de Murcia, 1996, p. 286.
- [42](#) K. al-Isfar, en *Le Dévoilement des effets du voyage*, pp. 4-5, citado en Jaume Flaquer, *Jésus dans la prophétologie d'Ibn 'Arabi*, tesis doctoral presentada en l'École Pratique des Hautes Études (París), defendida el 17 de diciembre de 2010, p. 237 (texto inédito).
- [43](#) Risalat al-Anwar, en *Voyage vers le maître de la puissance*, p. 44, citado en *ibid.*, p. 237.
- [44](#) Ibn 'Arabi, *Viaje al Señor del Poder*, Málaga, Sirio, 1986, notas del comentario, pp. 70-71.
- [45](#) *Tratado de la Unidad*, I, 4, 4 (Málaga, Sirio, 1987, p. 37).
- [46](#) Mathnawi, I, 1142-1143 (Madrid, Editorial Sufí, 2003).
- [47](#) Mathnawi, II, 1000 (Madrid, Editorial Sufí, 2004).
- [48](#) Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 1999, p. 43.
- [49](#) Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, op. cit., pp. 45 y 54. Cf. el contexto más completo en pp. 43-44 y 54-55.
- [50](#) *Id.*, *Tratados y sermones*, introd. y trad. de Ilse Teresa Masbach de Brugger, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2013, p. 137.
- [51](#) *Id.*, *El fruto de la nada*, op. cit., p. 45. Cf. también en pp. 43-44 y 54-55.
- [52](#) Pierre Teilhard de Chardin, *El Medio Divino*, Madrid, Taurus, 1965, p. 129.
- [53](#) *Ibid.*, p. 51.
- [54](#) Pierre Teilhard de Chardin, *Lo que yo creo* [1939], Madrid, Trotta, 2005, p. 110.

VI

CADA SER HUMANO ES EL MANDALA INTEGRAL

No había viajado nada más que en mí mismo
y es hacia mí donde había sido guiado.

IBN 'ARABI

Si quieres encontrarme,
mirarme has en ti.
Si quieres hallarme a Mí,
buscarte has en ti.

TERESA DE JESÚS

Dios se describe a sí mismo a nosotros
por medio de nosotros.

HENRY CORBIN

El camino que hemos hecho hasta aquí quedaría inconcluso si no nos llevara a descubrir que no nos ha de conducir a un *lugar* que está fuera de nosotros, sino que cada uno es el *lugar* donde este recorrido comienza y acaba. Este mandala está trazado en cada existencia y cada existencia da vida a este mandala. Cada ser y cada vida son ese *mandala* que estamos llamados a transitar desde la periferia al centro y desde el centro a la periferia. Porque cada ser humano tiene su periferia y su centro, los cuales no están fuera de nosotros ni tampoco dentro nuestro, sino que *somos* nosotros. Nuestra existencia es la posibilidad y la oportunidad que se nos da de explorar el camino que va de los márgenes (nuestra conciencia egocentrada) al centro, ese Centro que está contenido en la profundidad de nuestro ser.

En el *Tao Te King* se lee: «Ante la inquietante agitación de los seres, no

contemples más que su regreso».¹ Debemos *regresar*, reinvertir la mirada para descubrir que la realidad no está fuera de nosotros, sino en nosotros. Los tres círculos y el centro representan estados de conciencia que se hallan en cada uno y que somos cada uno. A la pregunta que hizo un discípulo sobre cómo fue Muhammad, respondió el maestro: «No cómo, sino qué es. Muhammad es la plena receptividad a la revelación de Dios. Al contener en sí la Revelación, Muhammad se transforma en el Paraíso».² Lo mismo se podría decir no solo a propósito de los fundadores de las demás religiones, sino de cada ser humano: somos receptáculos de la revelación, de la Realidad que se vierte en nosotros y que se desvela en la medida en que nos abrimos y vivimos en estado de abiertos.

1. EL SER HUMANO COMO RECEPTÁCULO DE TODA LA REALIDAD

En la tradición sufí se cuenta que se les preguntó a unos hombres de Dios: «¿Cuál es vuestro camino?», y contestaron: «Somos el camino de Dios».³ Ser *camino de Dios* significa simultáneamente dos cosas: que cada uno es el cauce por donde Dios llega hasta él, así como la senda por donde uno camina hacia Dios. Se trata de un recorrido de ida y vuelta que procede de Dios y regresa a él a través de lo que cada cual es. En el movimiento descendente todo es don; en el movimiento ascendente todo es tarea. Desde la perspectiva teísta, la distinción entre Dios y el ser humano es irreductible e inconfundible; si bien en los estados más altos de unión desaparece cognitivamente, permanece ontológicamente; en la perspectiva no-dual, desde el comienzo lo manifestado (las criaturas) es inseparable del Manifestante en el acto de manifestarse y el Ser puro y la Conciencia pura se identifican. Se lee en uno de los salmos de la tradición bíblica:

Cuando veo los cielos, obra de tus manos,
la luna y las estrellas que tú formaste,
digo: ¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él?
¿Qué es el hijo del hombre para que lo visites?
Lo has hecho poco menor que los ángeles,
lo coronaste de poder y autoridad.
Le has confiado las obras de tus manos;
todo lo has puesto bajo de sus pies [...]. (Sal 8,3-6)

En clave teísta, este cántico expresa la cercanía entre Dios y el ser humano

como extensión de haber sido creado a imagen y semejanza divinas (Gn 1,26-27). De un modo similar, en el islam el ser humano se considera el califa («representante») de Dios en la tierra. Ahora bien, en clave no-dual, tanto el texto como la teología de la imagen y semejanza despliegan mayores significados: no es que Dios se acuerde del ser humano, no es que lo visite, no es que le haya confiado las obras de sus manos, no es que haya impreso su imagen fuera de sí, sino que Dios se recuerda a sí mismo en el ser humano, inhabita en él como su sustancia primigenia y es la prolongación de sus obras a través del obrar humano, hasta el punto de verse a sí mismo en el ser humano realizado.

En la mística judía el hombre se considera el punto de encuentro entre el macrocosmos y el microcosmos, donde Dios se ha manifestado plenamente. Se lee en *El Zohar*:

El Santo creó al ser humano imprimiéndole la imagen del Reino Sagrado, que es la imagen del Todo. Es esta imagen la que el Santo, bendito sea, miró tras haber creado el mundo y a todas las criaturas. Tal imagen es la síntesis de todos los espíritus de arriba y de abajo, sin separación alguna; es la síntesis de todas las *sefirot* (las emanaciones divinas), de todos sus nombres, epítetos y denominaciones.⁴

Del mismo modo, el gran cabalista Abraham Abulafia dice: «El ser humano es el último compuesto que contiene todas las dimensiones».⁵ El ser humano es el punto de encuentro en lo superior y lo inferior, entre el macrocosmos y el microcosmos. Tomar conciencia de ello implica alcanzar la realización del Hombre Primordial según el islam: «El Hombre no solo sintetiza todas las formas de la manifestación divina diseminadas por el mundo del Ser, sino que también es consciente de esa totalidad».⁶

La tarea más importante del ser humano es hacerse consciente de todas estas dimensiones a través de las cuales Dios se diafaniza en él. Tal es el punto de llegada de la visión no-dual que, a su vez, es un punto de partida. Prosiguiendo por la tradición cristiana encontramos estas palabras de Simeón el Nuevo Teólogo en el siglo x:

El que ve al Uno está en condiciones de contemplar el todo. Absteniéndose de contemplar el todo, entra en la contemplación de todo. Pero está fuera de lo que contempla. De este modo, a partir del momento en que está en el Uno, lo ve todo. Pero, cuando está en el todo, entonces no ve nada. El que mira al Uno se ve a sí mismo y lo ve todo a todos a través del Uno. Escondido en el Uno, no ve nada de lo que está en el mundo.⁷

El que está en el Uno «no ve nada de lo que está en mundo» en el sentido de que no ve las cosas por sí mismas, sino formando parte de la totalidad. Solo desde el Uno se puede ver el todo. Juan de la Cruz, tan radical en sus nadas, tiene pasajes en los que esas nadas se convierten en todo:

Cuando reparas en algo
dejas de arrojarte al todo.
Para venir del todo al todo
has de dejarte del todo en todo,
y cuando lo vengas todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer.⁸

De un modo todavía más audaz:

Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos, y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías, y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. Pues, ¿qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto, todo es para ti. No te pongas en menos ni repares en migajas que se caen de la mesa de tu Padre. (Mt 15,26-27)⁹

Estas palabras pueden ser pronunciadas desde un narcisismo que exalta el yo hasta el paroxismo y la locura, o como expresión de un estado auténtico de no-dualidad. La diferencia radica en que en el primer caso el yo deglute la realidad, mientras que en el segundo está abierto de tal modo a lo real que ya no queda ningún yo autorreferido. San Pablo dirá: «Ya no soy yo, sino Cristo que vive en mí» (Gál 2,20). El yo se ha hecho toda esa realidad y ese «mío» es la conciencia universal. Solo desde aquí se pueden comprender también estas palabras de Rumi:

Si existe un amante en este mundo, oh musulmán, soy yo.
Si existe un creyente, un infiel o un ermitaño cristiano, soy yo.
La madre del vino, el copero, el trovador, el arpa y la música;
el amado, la vela, la bebida y la alegría del ebrio, soy yo.
Los setenta y dos credos y las sectas del mundo no existen
[en verdad.
Juro por Dios que cada credo y cada secta soy yo.
¿Sabes lo que son la tierra, el aire, el agua y el fuego?
La tierra, el aire, el agua y el fuego, y también el cuerpo
[y el alma, soy yo.
Verdad y falsedad, bondad y maldad, facilidad y dificultad,
desde el principio al fin.
Conocimiento y aprendizaje, ascetismo, piedad y fe, soy yo.

El fuego del infierno, estad seguros, con sus prisiones llameantes,
el Paraíso, el Edén y la Hurí, soy yo.
Esta tierra, el cielo y todo lo que contienen:
ángeles, hadas, genios y seres humanos, soy yo.¹⁰

Hemos visto que el viaje nocturno de Ibn ‘Arabi al cielo místico culmina con el descubrimiento de que «no había viajado nada más que en mí mismo y es hacia mí donde había sido guiado».¹¹ Adquirir tal conciencia es también el final y la culminación de la exploración de este ensayo. Cada paisaje confesional es recorrido por el ser humano desde su periferia hasta su centro. Cuando llega a él descubre que su ser existenciado e individualizado tiene un solo Origen y que es el origen de todo lo existente. Con la precisión de Ismail Hakki Bursevi,¹² la completud del Hombre Perfecto consiste en haber hecho tres viajes: el primero es el descenso desde la Sabiduría increada de Dios (el centro) hasta el reino de las formas materiales en las que discurre nuestra existencia humana (la periferia) y ser extraviado en la diversidad; el segundo viaje va de la periferia al centro, para sumergirse de nuevo en la Unidad; y el tercer viaje consiste de nuevo en un descenso a la diversidad, pero sin perder el sentido de la Unidad.¹³ En palabras del califa Alí: «Ser individual sin haber alcanzado la unión es politeísmo (*shirk*); si al final de la unión no hay diferencia, es falsa (*zindiq*); pero encontrar la unión y la diferenciación como una sola cosa, también se considera unificación (*tawhid*)».¹⁴ Al igual que *El Zohar*, Ibn ‘Arabi afirma:

El ser humano perfecto reúne la forma de lo Real y la forma del cosmos. Es un *barzaj* entre lo Real y el cosmos. Es un espejo que Dios ha establecido, por medio del cual lo Real ve su forma y la creación ve la suya.¹⁵

Pero no se trata solo de esto, sino de algo mucho más radical.

2. EL ABSOLUTO SE MANIFIESTA A TRAVÉS DE NOSOTROS

La razón de nuestra existencia es llegar a descubrir que nuestro ser es manifestación de su Ser o, en clave *advaita*, que somos Él-Ello manifestándose a través de nosotros. Leemos en la descripción de una de las visiones de Juliana de Norwich:

No vi ninguna diferencia entre Dios y nuestra sustancia, sino como si todo fuera Dios. Sin

embargo mi inteligencia aceptaba que nuestra sustancia está en Dios, es decir, que Dios es Dios, y nuestra sustancia es una criatura en Dios.^{[16](#)}

Esta plena reciprocidad entre Dios y nosotros la hallamos en el Maestro Eckhart: «El fondo de Dios y el fondo del ser humano son un mismo y único fondo».^{[17](#)} Por fondo entendemos aquí centro y también corazón. También dice: «El ojo de Dios y el ojo con que le veo son el mismo y único ojo».^{[18](#)}

Encontramos casi las mismas palabras en textos sufíes:

Cuando aparece mi Amado, ¿con qué ojo he de mirarle? Con el suyo, no con el mío, porque nadie le ve sino él mismo.^{[19](#)}

Él se nos describe mediante nosotros mismos. Si lo contemplamos, nos contemplamos a nosotros mismos, y cuando Él nos ve, se mira a sí mismo.^{[20](#)}

Teresa de Jesús desarrolla algo muy semejante en el poema: «Alma, buscarte has en mí / y a Mí buscarme has en ti», fruto de una locución interna que recibió de Cristo.^{[21](#)} Teresa escuchó de nuevo:

Búscate, en mí;
Búscame, en ti.

A lo largo de los versos va desglosando el mutuo desvelarse entre el alma y Dios, en una radical no-dualidad o plena reciprocidad entre Dios y nosotros:

Fuiste por amor creada
hermosa, bella, y así
en mis entrañas pintada.
Si te pierdes, mi amada,
alma, buscarte has en Mí.
[...]
Y si acaso no supieres
dónde me hallarás a Mí,
no andes de aquí para allí,
sino, si quieres hallarme,
a Mí buscarme has en ti.

El perderse del alma en el Amado es el modo de reencontrarse consigo misma, tal como el Amado, perdiéndose en el alma, se reencuentra consigo mismo.^{[22](#)} El estremecimiento se produce al comprender que el Amado solo podrá reencontrarse consigo mismo en ella cuando el alma, a su vez, se

reencuentre en él. Y es que la unión necesita el reconocimiento de las dos partes.

El yo humano individualizado se adentra en el Tú divino alcanzando un modo de unión que no puede ser expresado ni vivido sin morir a ese yo: «Quien quiera venir conmigo, que se niegue a sí mismo, que tome su cruz y me siga» (Mt 16,24). La llamada de Jesús es a seguirle hasta esa unión donde «el Padre y yo somos uno» (Jn 10,30 y 17,22), para lo cual el yo debe morir.

Así nos acercamos al sentido más profundo del pensamiento no-dual de Ibn ‘Arabi. Partiendo del hadiz del Profeta: «Quien se conoce a sí mismo conoce a su Señor», afirma: «Le hemos concedido manifestarse en nosotros, mientras que Él mismo nos daba el ser».²³ Con estas palabras transmite el mensaje de la presencia angélica que se le manifestó en La Meca:

No he creado en ti la percepción
más que para ser el objeto de mi percepción.
Si me percibes, te percibes a ti mismo.
Pero no podrás percibirme a través de ti.
Es por mi mirada por la que me ves y por la que te ves.
No es por tu mirada por lo que puedes percibirme.²⁴

Esto es así mediante al completo desalojo del ego:

Un conocedor (*arif*) es un hombre maduro. Cuando dice «Él» se convierte en Él, y si pronuncia esto en estado de perfección, el mismo que habla no se queda en medio, sino que se convierte plenamente en Él [...]. Da el ser a Dios; deja que el ser sea de Dios por fin. Apártate tú de en medio. Deja que lo que se quede sea el Amigo.²⁵

Este es el sentido del hadiz: «Todo será aniquilado excepto su faz». La opacidad de lo aparente es arrasada para que se pueda manifestar su Rostro en todo y todo devenga transparencia de su Rostro. Para ello hay que morir hoy, antes de la muerte. Dejando de existir el yo, solo existirá Dios y entonces ya no habrá más muerte. Tal es el estado de aniquilación (*fana*). Comenta Ismail Hakki Bursevi, discípulo de Ibn ‘Arabi:

¿Es sorprendente que el hombre que da su ser a Dios se convierta en Él? Si el cadáver de alguien cae en un lago salado, se convertirá en sal y la sal es pura. Por eso, los que caen en su Ser como consecuencia de una muerte causada por el deseo (*irada*), se convierten en Él, se convierten en luz y claridad.²⁶

Bursevi aclara la diferencia que existe entre quien está realmente absorbido en Dios porque se ha entregado totalmente a él y quien habla de Dios desde su mera mente llena de pretensiones:

Si la mano del guía no ha bebido del vaso del amor y no ha encontrado la sumisión en la esencia de Dios, cuando dice «Él» estará hablando de su propia conjetura, imaginación, entendimiento y relatividad. Lleva al Ser de Dios a su imaginación y le da una forma, porque no se ha despojado del ser y no ha alcanzado lo Absoluto. Por ello, coloca a Dios bajo una condición, según su imaginación, y traza un límite a su alrededor, con lo cual lo habrá hecho inmanente y lo habrá creado. Y por tanto, habrá adorado a un creador que ha inventado él mismo. La verdadera madurez está en que, cuando el siervo dice «Él», se despoja completamente de su ser y alcanza la no-existencia y la sumisión completa.^{[27](#)}

En el *Tratado de la Unidad* de Al-Balabani da un paso más, traspasado la distinción ontológica entre Dios y el ser humano que todavía hace Ibn ‘Arabi para situarse en una no-dualidad radical:

Solo existe Él y no puede dejar de existir porque jamás vino a la existencia. Por eso ha dicho el Profeta: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor». Y también ha dicho: «Yo conozco a mi Señor a través de mi Señor». El Profeta de Allah ha querido hacerte comprender que tú no eres tú, sino Él; Él y no tú; que Él no cabe en ti y tú no cabes en él; que Él no sale de ti y tú no sales de Él.^{[28](#)}

Dicho todavía de otra manera por el mismo autor:

Aquello que tú crees ser distinto de Allah, no es sino Allah, pero tú no lo sabes. Tú le ves y no sabes que le ves. Desde el momento en que este misterio haya sido desvelado a tus ojos —que no eres distinto que Allah— sabrás cuál es el fin de ti mismo, que no tienes necesidad de anonadarte, que jamás has dejado de ser y que no dejarás jamás de existir.^{[29](#)}

Para afianzar todavía más su explicación, Al-Balabani cita un hadiz de la tradición:

El Profeta ha dicho: «Allah dice: Mi adorador no cesa de aproximarse a mí por sus obras abundantes hasta que yo le amo. Y cuando yo le amo, soy su oído, su vista, su lengua, su mano, etc.». El Profeta quiere decir que el que aniquila su alma, es decir, el que se conoce, ve que toda su existencia es su existencia.^{[30](#)}

La afirmación que encontramos en las *Upanishad* de que «el Absoluto es Uno sin segundo» (*Ekam evadvilyam*)^{[31](#)} la hallamos también en este texto sufí:

Tú piensas que eres, mas no eres ni jamás has existido. Si fueras, serías el Señor, el segundo

entre dos. Guárdate de dar un compañero a Allah, porque en tal caso te envileces con el oprobio de los idólatras.^{[32](#)}

Solo Dios es. Lo demás tan solo existe. Calificar de idolatría la afirmación del yo da en el clavo de un modo inesperado. El yo no es autosubsistente. Dios es lo que subsiste a todo y en todo. En el hinduismo esta comprensión no-dual entre el Absoluto y el ser humano está expresada por la sentencia: *Tat tvam asi* («Tú eres Eso») o por el mantra: *So ham* («Yo soy Él»). Las cuatro grandes sentencias (*mahavakyas*) de las *Upanishad* apuntan en la misma dirección: «El universo es Brahman»; «Yo soy Brahman»; «*Atman* es Brahman» y «Eso eres tú».^{[33](#)} Pero las mismas *Upanishad* nos dicen que no es fácil llegar a esta percepción porque estamos extrovertidos, distraídos mirando hacia fuera de nosotros mismos. Solo el que alcanza la sabiduría cambia la dirección de la mirada:

El Autoexistente ha hecho orificios hacia fuera.
Por esta razón la gente mira hacia fuera y no hacia sí mismos.
Deseando la inmortalidad, un cierto sabio
dirigió la mirada hacia dentro y vio al Sí mismo (*atman*).^{[34](#)}

En el budismo, la diferencia entre los que han alcanzado la realización (los *buddha*) y los que no radica únicamente en que unos son conscientes de su verdadera naturaleza y los otros no. *El Bardo Thodol*, conocido como *El libro tibetano de los muertos*, no pretende sino que el ser humano, al morir, descubra su verdadera naturaleza búdica. Si lo consigue, se ha liberado completamente y ya no tiene que reencarnarse. El objetivo de todas las prácticas budistas es lograrlo en vida. Dice Yoka Daishi:

Si comprendemos plenamente
el cuerpo de Buddha,
ya no hay nada.
La fuente original
de nuestra propia naturaleza
es el puro y verdadero Buddha.

Nuestro cuerpo es como el cielo.
No tiene límites.^{[35](#)}

No es que el cielo haya quedado reducido al cuerpo, sino que el cuerpo se ha abierto al cielo y se ha hecho cielo. En palabras de Bodhidharma:

Que todo lugar sea no-lugar; ese es el lugar del Tao. El *bodhisattva* considera todo lugar como lugar del *dharma*. No rechaza ningún lugar, no se aferra a ninguno, no elige ninguno, pero hace de todo un acontecimiento del Buddha. Los nacimientos y las muertes se convierten en acontecimientos del Buddha; la ilusión misma se convierte en acontecimiento del Buddha.³⁶

Se trata, pues, de descubrir que el ser humano es ese mandala integral. En los textos hindúes y budistas lo hallamos expresado como la ciudad interior o recurriendo a la flor del loto:

En esta ciudad de Brahman [en el interior del ser humano] existe una estancia, la cual contiene una pequeña flor de loto; dentro de ella, está este pequeño espacio; lo que hay dentro de ella, eso es lo que cada uno debe buscar y eso es lo que uno debe desear saber.³⁷

El centro de la circunferencia está en todas partes para quien vive en ese centro, habiendo desalojado el espacio que ocupaba su ego.

3. EL CENTRO DEL MANDALA: EL CORAZÓN

Todo ello nos ha permitido llegar a un último lugar: al corazón. Allí se encuentra el centro del mandala al cual se accede en la medida que se va dando un proceso integral de vaciamiento y unificación. Para todas las tradiciones es el verdadero órgano de la visión y de la inhabitación divina. Ya entre los indios toltecas se hablaba de los «camino con corazón».³⁸ Todas las religiones son «camino con corazón» en la medida que conducen al centro. Y es que proceden de ese centro al que conducen. Pero para llegar a él hay que hacer un arduo proceso de desposeimiento, porque antes hay que desocuparlo. El centro de uno mismo se alcanza en la misma medida que se alcanza el centro del mandala teologal y en la medida que se alcanza el centro teologal, se alcanza el centro de uno mismo, porque se trata de un mismo y solo centro expandido por doquier.

Resuenan aquí las palabras de los profetas bíblicos: «Escribiré mi ley en sus entrañas y la grabaré en sus corazones; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33). Esta mutua pertenencia procede de la inseparabilidad que se produce en el lugar más interno (*leb* en hebreo), ese centro que hay que descubrir, sanar y renovar constantemente. Así lo expresa el profeta Ezequiel:

Os daré un corazón nuevo,

y os infundiré un espíritu nuevo;
arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra,
y os daré un corazón de carne. (Ez 36,26)

Arrancado el corazón de piedra, el corazón de carne es donde el conocimiento y el amor se encuentran antes de que se separen en estratos más epidérmicos. Es el corazón del que hablaba Jesús cuando decía: «Felices los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5,8). Verán a Dios tanto fuera como dentro de sí mismos en la medida que residan en él. «Donde está tu tesoro allí está tu corazón. La lámpara del cuerpo es el ojo. Si tu ojo está sano, tu cuerpo entero tendrá luz; si tu ojo está enfermo, tu cuerpo entero estará a oscuras. Y si la única luz que tienes está oscura, ¡cuánta será la oscuridad!» (Mt 6,21-23). La oscuridad es la que hace percibir separación donde hay unión, ausencia donde todo es siempre Presencia.

El corazón (*kardía* en griego) como sede del espíritu está muy presente en la espiritualidad de los Padres del Desierto y de la Iglesia de Oriente. Dice Isaac el Sirio:

El corazón de aquel que visita su propia alma en todo momento goza de revelaciones. El que recoge en sí mismo su contemplación contempla la irradiación del Espíritu. El que ha conseguido vencer toda distracción contempla a su Maestro en el interior de su corazón.^{[39](#)}

Gregorio Palamás identifica el corazón como el lugar donde el espíritu se transforma en psiquismo para recorrer todo el mandala que somos:

A través del corazón, que es la más importante de nuestras potencias interiores, el espíritu se convierte en el alma dotada de razón que hay en nosotros.^{[40](#)}

También se puede decir a la inversa: el corazón es donde el psiquismo se convierte en espíritu en la medida que se ha desprendido de toda interferencia. Así, como dice Gregorio del Sinaí, deviene santuario de la morada de Dios. Para ello debe llegar a vaciarse de toda actividad mental y afectiva:

El corazón sin pensamientos es un auténtico santuario en el que actúa el Espíritu antes incluso de la vida futura, ya que todo lo que se hace y se dice en él es obra del Espíritu.^{[41](#)}

Por ello Juliana de Norwich pudo percibir a Cristo en su corazón:

Nuestro Señor bueno abrió los ojos de mi espíritu y me mostró mi alma en medio de mi corazón. Vi al alma tan amplia como si fuese un mundo sin fin, y también como si fuese un bendito reino, y por las condiciones que vi allí entendí que es una gloriosa ciudad; en medio de esta ciudad está sentado nuestro Señor Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre.[42](#)

Un poco más allá prosigue diciendo:

Entendí que nuestra alma no puede tener nunca ningún descanso en una cosa que esté debajo de ella. Y cuando llega por encima de todas las criaturas hasta ella misma, no es capaz de permanecer en su propia contemplación porque está felizmente colocada en Dios, es decir, en el Creador, morando en ella, pues en el alma del hombre está su verdadera morada.[43](#)

Existe una correlación entre alma-corazón y Cristo-Dios: así como el corazón es la profundidad del alma, Dios es la profundidad de Cristo. Esto no es ajeno a nosotros, sino que está y se da en nosotros. Somos nosotros. El corazón es la profundidad del alma donde se revela Cristo y el hecho de estar habitada por él es lo que le hace participar de la sustancia de Dios. Así expresa Juliana cómo Dios mora en el alma y el alma en Dios:

En el gran amor infinito que Dios tiene por toda la humanidad, no hace ninguna distinción de amor entre el alma bendita de Cristo y el alma más pequeña que será salvada [...]. No vi ninguna diferencia entre Dios y nuestra sustancia, sino como si todo fuera Dios.[44](#)

A continuación matiza esta afirmación, que le parece excesiva para la razón:

Sin embargo, mi inteligencia aceptaba que nuestra sustancia está en Dios, es decir, que Dios es Dios, y nuestra sustancia es una criatura en Dios.[45](#)

A su vez, Hadewich de Amberes expresa de este modo la unión inseparable de Dios y el ser humano en el fondo del alma y cómo ambas profundidades se requieren mutuamente:

El alma es una realidad sin fondo en que Dios se satisface a sí mismo y en el que procura satisfacerse cada vez más plenamente, mientras ella se satisface en él. El alma es un camino por el que se abre paso la libertad de Dios desde lo más profundo de sí mismo. Y Dios es el camino por el que se abre paso la libertad del alma hacia el fondo inalcanzable de Dios, que, sin embargo, alcanza el alma con lo más profundo de sí. Y de no ser suya la totalidad de Dios, el alma no tendrá suficiente.[46](#)

Ese corazón no es un *lugar* capaz de contener, sino un *estado* de profundidad y de apertura donde lo trascendente y lo inmanente se

encuentran en mutua donación. Tal es el recorrido que describe Teresa de Jesús en sus *Moradas*. Sin saber cómo comenzar a escribirlas, recibió la imagen de «nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, donde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas [...] porque el alma del justo no es sino un paraíso donde Él tiene sus deleites».⁴⁷ Cristo habita en este lugar que somos nosotros, el cual tiene diferentes profundidades según nos vamos abriendo a ellas (cf. Jn 14,2). La imagen del comienzo culmina en el final a través del recorrido por las siete estancias que se da en el interior de cada cual. En la séptima morada se alcanza la unión por medio de la muerte mística de la mariposa en el lecho nupcial.⁴⁸ Este centro atrae con una fuerza irresistible todo lo existente. Así lo transmite Pierre Teilhard de Chardin:

Para mi inteligencia y para mi alma nada puede precisamente hacerte más amable, solo amable, Señor, que percibir que, como Centro siempre abierto en lo más profundo de ti mismo, continúas intensificándote —tus matices continúan aumentando— a medida que, al concentrar y someter cada vez más al universo en tu propio corazón, hasta el momento de volver, Tú y el Mundo en ti, al seno de Aquel de quien saliste, te pleromizas.⁴⁹

En la tradición hindú se llega al mismo lugar y a la misma constatación, y con frecuencia se encuentra la expresión «la cueva del corazón» (*graha guha*):

Vena ha visto al Supremo, escondido en la cueva, donde todas las cosas adoptan una sola forma.⁵⁰

Más sutil que lo sutil, más grande que lo grande, es el *atman* escondido en el corazón de toda criatura. El que no tiene pena lo ve como inactivo por la gracia del Creador, del Señor y su grandeza.⁵¹

Lo que es difícil de ver, escondido en lo profundo, asentado en la cueva del corazón, más pequeño que lo pequeño, más grande que lo grande, es el *atman*, en el interior de todos los seres, el único Maestro.⁵²

Quien conoce a Brahman como la verdad, la sabiduría e infinitud, escondido en la cueva [del corazón], en el más alto cielo, alcanza todos los deseos.⁵³

La paradoja radica en que no solo lo inmanente está incluido en lo trascendente, sino que lo más trascendente está contenido en lo inmanente. El centro más exterior es el centro más interior y el más interior es el más

exterior. Así lo expresaba también aquella sentencia latina recientemente citada: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est* («lo divino no es abarcar lo más amplio, sino estar contenido en lo más ínfimo»).

[54](#) Con palabras de Ramana Maharshi:

El indescriptible corazón es el espejo en el que el universo entero aparece. Solo la Conciencia única, el espacio de mero Ser, es lo primordial y supremo, el silente pleno.

El corazón, la fuente, es el comienzo, el medio y el fin de todo. El corazón, el supremo vacío, no es nunca una forma. Él es la luz de la verdad.

La muerte de la mente sumergida en el océano de la autoconsciencia es el eterno silencio. El «Yo» real es el supremo espacio del corazón que es el gran océano de felicidad.

De este modo llega a afirmar:

Tu mente no puede conocer al Ser, que es la perfecta experiencia indivisa y el Uno sin segundo. Solo el corazón, libre del pensamiento y que es el Ser mismo.

[55](#)

En la tradición nativa norteamericana hallamos también la mención del corazón. He aquí las palabras de un anciano del pueblo sioux oglala:

Soy ciego y no veo las cosas de este mundo; pero cuando la Luz viene de lo Alto, ilumina mi corazón y puedo ver, pues el ojo de mi corazón (*Chante Ishta*) ve todas las cosas. El corazón es un santuario en cuyo centro se encuentra un pequeño espacio en el que habita el Gran Espíritu (*Wakan Tanka*), y esto es el ojo. Esto es el ojo del Gran Espíritu por medio del cual Él ve toda cosa, y por medio del cual Lo vemos. Cuando el corazón no es puro, no se puede ver al Gran Espíritu [...]. El hombre que es puro contiene el universo en la bolsa de su corazón.

[56](#)

En el budismo también se señala esta profundidad de ser humano. Alcanzar ese fondo es lo que permite que se manifieste la naturaleza de Buddha. Dice Yoka Daishi:

El tesoro de los preceptos
de la naturaleza de Buddha
está impreso en el fondo de nuestro espíritu.

[57](#)

Más explícitamente, el corazón está presente en el budismo en la corriente devocional de la Tierra Pura.

[58](#)

El símbolo budista que mejor expresa esa profundidad del corazón, común a todas las escuelas y corrientes, es la flor de loto. La joya que subyace en el loto es la naturaleza búdica que está oculta en todos los seres.

Cuando se manifiesta, su fulguración es más brillante que cualquier joya que pueda existir sobre la tierra. Todos los mandalas y todas las *stupa* del paisaje budista son evocaciones suyas.⁵⁹ La flor de loto puede ponerse en relación con el mandala que rige el presente ensayo: una emanación de pétalos concéntricos a partir de un núcleo incandescente.

Al hablar del corazón ha quedado claro que no nos estamos refiriendo ni al órgano fisiológico ni al ámbito de la afectividad, sino a algo mucho más profundo: es el pasaje nodal —sede y umbral al mismo tiempo— por donde el ser individual se descubre uno con el Ser total. Así lo expresa Ibn ‘Arabi:

Entra en mi Paraíso que es mi velo, y ese velo no eres más que tú mismo, porque eres tú quien me oculta con tu ser. Yo no puedo ser conocido excepto por ti, igual que tú obtienes la existencia a través de mí. Quien te conoce, me conoce porque yo no soy conocido hasta que tú no eres conocido. Cuando entres en el Paraíso, penetrarás en ti mismo. Entonces te conocerás a ti mismo con un conocimiento distinto al que te permitió conocer a tu Señor conociéndote a ti mismo, puesto que poseerás dos tipos de conocimiento. El primero consiste en conocerle a Él conociéndote a ti mismo y el segundo consiste en conocerle a Él y a ti a través de Él.⁶⁰

La morada del corazón es por donde se accede al paraíso. Allí el conocedor conoce plenamente por fin la forma divina que en él ha tomado forma. Ibn ‘Arabi insiste en que no es el conocedor quien da su color a la forma que recibe, sino a la inversa: el corazón del conocedor se colorea en cada instante con la modalidad de la Forma con la que el Ser divino se epifaniza en él. El corazón del místico se convierte en pura materia espiritual que queda configurada por su creencia, como un espejo que recibe las formas y colores que se reflejan en él, dilatándose y contrayéndose a su medida:

El Dios que está en la creencia es aquel cuya forma contiene el corazón, aquel que se muestra al corazón de tal modo que este lo reconoce. Así, el ojo no ve más que el Dios de la creencia.⁶¹

En estas palabras reconocemos plenamente la íntima correlación que se da entre el *pisteuma* y la *pisteusis*. Aclara Henry Corbin:

Como la forma en que se muestra en la creencia es la forma misma de dicha creencia, la teofanía toma las dimensiones del receptáculo que la acoge y en que se muestra. La creencia revela la capacidad del corazón. Por eso las creencias se diversifican. Para cada creyente, el Ser divino es aquel que a él se muestra bajo la forma de su creencia.⁶²

¹ Poema XVI.

- [2](#) Abdelmumin Aya y Yaratullah Monturiol, *El tiempo de la Baraka*, Córdoba, Almuzara, 2014, p. 26.
- [3](#) Ibn 'Arabi, *El núcleo del núcleo*, Málaga, Sirio, 1986, p. 36.
- [4](#) *El Zohar*, I, 253b, Barcelona, Obelisco, 2008, p. 92.
- [5](#) Citado en Mario Javier Saban, *La Cábalá*, Barcelona, Kairós, 2016, p. 55.
- [6](#) Toshihiko Izutsu, *Sufismo y taoísmo*, vol. I, Madrid, Siruela, 1997, p. 249.
- [7](#) *Chapitres pratiques et théologiques*, vol. 35, en *Philocalie des Pères Neptiques* v, Abbaye de Bellefontaine, 1984, pp. 111-112. Próxima aparición en castellano en *Filocalía de los Padres Népticos*, trad. del griego, introd. y notas de Juan M.^a de la Torre, vol. 3, Zamora, Monte Casino.
- [8](#) Juan de la Cruz, «El monte de la perfección o Monte Carmelo», *Obras completas*, Madrid, Espiritualidad, 1993, p. 136.
- [9](#) *Id.*, *Dichos de luz y amor*, 26 (*op. cit.*, p. 98).
- [10](#) Citado en Emilio Galindo, *La experiencia el fuego*, Madrid, Darek-Nyumba, 2002, pp. 139-140.
- [11](#) Cf. *supra*, p. 199.
- [12](#) Comentador turco del siglo XVIII de la obra de Ibn 'Arabi.
- [13](#) Ibn 'Arabi, *El núcleo del núcleo*, *op. cit.*, pp. 39-44.
- [14](#) *Ibid.*, p. 44.
- [15](#) Citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, Barcelona, Destino, 1993, p. 252.
- [16](#) Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, p. 160.
- [17](#) Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 1999, pp. 49 y 100.
- [18](#) *Id.*, *Tratados y sermones*, sermón XII, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 364.
- [19](#) Ibn 'Arabi, *Tratado de la Unidad*, Málaga, Sirio, 1987, p. 16.
- [20](#) Citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 163.
- [21](#) Teresa de Ávila, *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982, pp. 1687-1688.
- [22](#) Cf. el comentario de Raimon Panikkar a este poema en *La plenitud del hombre*, Madrid, Siruela, 1999, pp. 52-61.
- [23](#) *Fusus* I, p. 13 [86], citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, *op. cit.*, p. 347.
- [24](#) Del final del *Libro de las teofanías*, cf. Henry Corbin, *La imaginación creadora*, *op. cit.*, p. 205.
- [25](#) Ibn 'Arabi, *El núcleo del núcleo*, *op. cit.*, p. 64.
- [26](#) Ibn 'Arabi, *El núcleo del núcleo*, *op. cit.*, p. 45.
- [27](#) *Ibid.*, pp. 65-66.
- [28](#) Ibn 'Arabi, *Tratado de la Unidad*, I, 1, 8 (*op. cit.*, pp. 21-22).
- [29](#) *Ibid.*, I, 3, 3 (p. 31).
- [30](#) *Ibid.*, I, 5, 2 (p. 41).
- [31](#) *Chandogya-upanishad* VI, 2 (*Upanishads*, Madrid, Siruela, 1997).
- [32](#) *Tratado de la Unidad*, II, 2, 3 (*op. cit.*, p. 63).
- [33](#) Cf. Arvind Sharma, *Vedanta Advaita*, Barcelona, Kairós, 2013, pp. 31-68.
- [34](#) *Katha-upanishad* IV, 1, citado en Raimon Panikkar, *L'experiència vèdica*, Barcelona, Fragmenta, 2014, p. 513.
- [35](#) Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori*, Barcelona, Kairós, 2001, pp. 18 y 117.
- [36](#) *Tratado de Bodhidharma. Los textos fundacionales del budismo zen*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2013, p. 82.
- [37](#) *Chandogya-upanishad* VIII, 1.
- [38](#) Cf. Carlos Castaneda, *Enseñanzas de Don Juan*, México, FCE, 1979.
- [39](#) Citado en Javier Melloni, *Los caminos del corazón*, Santander, Sal Terrae, 1995, p. 71.
- [40](#) Gregorio Palamás, *Tratado sobre la oración*, citado en Javier Melloni, *Los caminos del corazón*,

op. cit., p. 74.

[41](#) Citado en *ibid.*, p. 77.

[42](#) Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, cap. 68, p. 194.

[43](#) Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, *op. cit.*, cap. 68, p. 195.

[44](#) *Ibid.*, cap. 54, p. 164.

[45](#) *Ibid.*, p. 160.

[46](#) Hadewich de Amberes, *Dios, Amor y amante*, carta 18, Madrid, Paulinas, 1985, p. 123.

[47](#) Teresa de Jesús, *Moradas*, I, cap. 1, en *Obras completas*, Burgos, Monte Carmelo, 1982, p. 791.

[48](#) *Moradas*, VII, 1-3.

[49](#) Pierre Teilhard de Chardin, *El corazón de la Materia*, Santander, Sal Terrae, 2002, p. 61.

[50](#) *Atharva-veda*, II, 1, 1, citado en Panikkar, *L'expérience védica*, *op. cit.*, p. 793.

[51](#) *Svetasvatara-upanishad* III, 21.

[52](#) *Katha-upanishad* II, 2, 12 y 20; 5, 12.

[53](#) *Taittiriya-upanishad* II, 1.

[54](#) Cf. *supra*, p. 363.

[55](#) Ramana Maharshi, *Guru Vachaka Kovai*, 256-259 (Madrid, Sanz y Torres, 2007, p. 95).

[56](#) Frithjof Schuon, *El ojo del corazón*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2003 p. 23.

[57](#) Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori*, *op. cit.*, p. 96.

[58](#) En cambio, en la tradición zen el centro se sitúa corporalmente por debajo del ombligo, en el *hara*, punto de gravitación del cuerpo humano, lugar de conexión con el ser. Cf. Karlfried Graf Dürckheim, *Hara*, Bilbao, Mensajero, 1987. De un modo cercano, el taoísmo lo identifica con el ombligo (*dantien*), allá donde ha quedado la marca de la vida embrionaria por donde se recibía la vida.

[59](#) Nos remitimos a lo que se ha dicho en otros momentos de este ensayo sobre la flor del loto. Cf. *supra*, pp. 100-101.

[60](#) Cf. Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, p. 272.

[61](#) Ibn 'Arabi citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, *op. cit.*, p. 230.

[62](#) *Ibid.*

VII

RECAPITULACIÓN FINAL

CUANTO MAYOR ADENTRAMIENTO
EN EL CENTRO, MAYOR APERTURA
A TODAS LAS FORMAS RELIGIOSAS

¡Perderse en lo insondable,
sumergirse en lo inagotable,
encontrar la paz en lo incorruptible,
dejarse absorber por la definida inmensidad,
ofrecerse al Fuego y a la Transparencia,
aniquilarse consciente y voluntariamente
a medida que vamos tomando conciencia
de nosotros mismos, entregándonos a fondo
a lo que no tiene fondo!

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

La meta es la misma y única para todos.

RAMANA MAHARSHI

A lo largo del camino se ha hecho cada vez más evidente una certeza: en el centro están contenidas todas las formas religiosas y cuanto más se va uno adentrando en él, mayor es la disposición para abrirse a ellas. Cuanto más próximo se está del centro más capacidad hay para abrazarlas a partir de cualquiera de los radios que llegan a él. Antes de concluir el presente ensayo quisiera recurrir una vez más a la doctrina de Ibn ‘Arabi sobre la apertura a todas las tradiciones. En el ámbito de las religiones teístas, tal vez sea lo más profundo que se haya dicho sobre la pluralidad religiosa.

A partir del siguiente hadiz: «Ni el Cielo ni la Tierra me contienen, solo

el corazón de mi fiel me contiene», el místico murciano desarrolla su concepción del corazón humano. Quien tiene el corazón vacío y libre de toda forma puede acoger todas las formas, teofanías o creencias sobre Dios:

Cuando Dios desea que alguien alcance la verdad y le rinda justo homenaje, le concede el conocimiento de su amplitud y vastedad y le hace saber que Él es el atestiguado en la creencia de todos los creyentes. Él no puede estar ausente de la creencia del creyente, puesto que Él lo ha ligado a esa creencia y «Él es el testigo de todas las cosas» (Corán 22,17). Por lo tanto, el poseedor de este conocimiento percibe a Dios constantemente en todas las formas y no las niega cuando los limitadores lo niegan.¹

Es en este contexto donde adquiere pleno sentido su célebre poema:

Hasta ahora ignoraba a mi compañero
si no compartíamos la misma creencia.
Pero ahora mi corazón acoge cualquier forma:
pradera de gacelas, ermita para monjes,
templo para ídolos, Ka'aba para los peregrinos,
tablas de la Torá y el libro santo del Corán.
Sigo la religión del amor.²

Ese «hasta ahora» indica que se requiere un proceso para llegar a esta apertura. El recorrido es doble y simultáneo: hacia el centro (Dios) y hacia el corazón de uno mismo, donde ambos confluyen. Ibn 'Arabi llega a decir que «incumbe a las gentes de Allah conocer la doctrina de cada secta y credo concerniente a Dios para poder testificarle en cada forma y no permanecer en el lugar de la negación».³ En su pensamiento subyace una cuestión fundamental: Dios se deja tomar bajo la forma de la creencia que lo profesa. A partir del siguiente hadiz: «Yo estoy en la noción que mi servidor alberga de mí», comenta:

Esto equivale a decir que Él se le manifiesta solo en la forma de su creencia, ya sea de naturaleza universal o particular. El dios de las creencias está sujeto a ciertas limitaciones y es ese dios el que está contenido en el corazón del servidor, puesto que el Dios absoluto no puede ser contenido por nada, siendo la misma esencia de todo y de sí mismo.⁴

El ser humano que ha alcanzado la perfección respeta todas las religiones y creencias porque sabe que son manifestaciones teofánicas de la misma realidad:

El ser humano perfecto venera a Dios por medio de todas las religiones reveladas, lo glorifica en todas las lenguas y actúa en calidad de receptáculo de todas sus auto-revelaciones. Todo ello

a condición de que cumpla con la realidad de su humanidad y se conozca a sí mismo, pues nadie conoce a su Señor sino aquel que se conoce a sí mismo.⁵

El verdadero conocedor tiene asumidas todas las creencias en su ser:

No se mezcla en discusiones ni niega la creencia de los demás. Mantiene un punto de vista que los abarca a todos. Por esta razón, la realidad que lo abarca todo tiene una cara en cada sector de la creencia, porque lo que llaman perspectiva absoluta es la que él tiene. No hay nada absoluto que no tenga una cara relativa. Por eso, en cualquier cosa que se venera hay una faceta en la que aparece el Absoluto.⁶

El Inagotable se vierte en cada forma en la cual se concreta sin agotarse:

Se adorne con la cualidad que sea, se vista con la vestidura que se quiera, el Amado del que el amante está enamorado nunca se confundirá ni dependerá de una sola cara. Aunque Él mismo ve la belleza desde todas las caras, disculpa a los que están ligados a una sola de sus facetas. Su círculo es amplio.⁷

En definitiva, existe un hecho radical al que no nos podemos sustraer: a lo-que-somos y a Al[Lo]-que-es, sabiendo que solo podemos acceder a Al[Lo]-que-es a través de lo-que-somos. Únicamente podemos alcanzar el Ser a través de nuestro ser porque el Ser se nos da a partir de nuestro ser. El ser que se nos ha dado determina el modo de percibir el Ser que se da en nosotros, a la vez que por medio de la progresiva desaparición de lo-que-somos se va manifestando más incondicionalmente El-que-es. Cuanto menos condicionados estamos, más se manifiesta el Incondicionado. Pero la condicionalidad —la autolimitación en la forma de Lo que no tiene forma— también es vehículo y ocasión de la manifestación. Por tanto, tan esencial es el centro inmanifestado como todo el círculo que emana de él. Somos las dos cosas simultáneamente, y la realidad también lo es, como también Él es ambas cosas a la vez.

Leemos en Rumi:

Algunos me ven por la misma luz
en la que Yo les estoy viendo.
Tenemos la misma naturaleza.
Sin referencias a ningún linaje,
sin referencias a ningún texto o tradición,
bebemos juntos de la misma agua de la Vida.⁸

En su *Mathnawi* también encontramos:

Este Moisés guarda en su seno
la infinita forma sin forma del Invisible,
reflejada en el espejo bruñido de su corazón.⁹

El Moisés del comienzo del Éxodo no es el mismo que el del final. La zarza que ardía ante él ahora arde en él consumiéndolo sin consumirlo porque ya ha sido consumado. Desde la perspectiva no-dual, la relación entre Dios y el ser humano desaparece, así como cualquier imagen o concepto sobre el Ser o la Realidad absoluta, quedando desnuda y libre. Desde la perspectiva teísta-personalista esta disolución de identidades se percibe confusa, absurda y amenazante. Sin embargo, contamos con criterios para cerciorarnos de que no se trata de una caída en el nihilismo. Desde la perspectiva no-dual existe una Conciencia-Presencia que trasciende el condicionamiento de la mente y que elimina toda determinación del Absoluto. *Nirvana* y *Samsara*, centro y circunferencia, lo manifestado y lo inmanifestado se conjugan por encima de sus polaridades, des-velando el Uno sin segundo presente en todo-lo-que-es.

Leemos en Yoka Daishi, monje budista chino del siglo VII:

Si alguien me pregunta
a qué religión pertenezco,
respondo:
al poder de la más elevada sabiduría.¹⁰

¿De qué sabiduría se trata ese saber que trasciende toda religión, a la vez que toda la religión lo contiene porque emana de él? Se trata de Algo que no se posee, sino que desposee. La apertura que conlleva no procede de una conquista, sino de un vaciamiento donde cabe todo sin juicio alguno. Dice el *Bhagavad-gita* en un pasaje que ya ha sido citado:

Según la manera en que los hombres se abren a mí, así yo me muestro a ellos. Tal y como me aman, yo los amo. Pues, aunque muchos son los senderos de los seres humanos, al final todos llegan a mí. (BG 4, 11)

Cada tradición avanza hacia el centro por el camino que se le ha mostrado. Lo importante es llegar hasta él. *Todas van al mismo Lugar pero no por el mismo lugar*. En esto radica el sentido de la pluralidad y a la vez unidad de las religiones. Resuenan aquí las palabras de Jesús a la samaritana: «Llegará un día que los verdaderos adoradores del Padre le adorarán en espíritu y en

verdad» (Jn 4,23). ¿En qué consiste «adorar en espíritu y en verdad»? «En espíritu» se refiere a que la atracción del centro está más allá de las formas concretas, al igual que el aire (*ruah, ruh, pneuma, spiritus, atman, shen*) no tiene forma alguna, sino que es el dinamismo interno de todas ellas; y «en verdad» se refiere a la autenticidad de una entrega sin reservas, sin el giro de la autocomplacencia, en continuo discernimiento para distinguir lo que conduce al núcleo de lo que extravía. Lo que conduce al centro es ese estado de apertura que se difracta hacia la triple dimensión de lo real: la vía mística se adentra en el Misterio, la vía ética se adentra en lo *humanum* y la vía ecológica cuida del vínculo con la tierra.¹¹

Las religiones tendrán su lugar en nuestro mundo plural y en la sociedad futura mientras sean conscientes de la posición que ocupan dentro del gran mandala. Cuando no nieguen el lugar de las otras, sino que gocen de que cada una tenga el suyo y entiendan que cada radio es necesario porque a través de él se integran los elementos de la cultura y de la comunidad en los que están inscritos, así como los elementos constitutivos de cada individuo: su dimensión sensorial, psicoafectiva, mental y espiritual. La mejor religión (institucionalizada o no) para cada uno es aquella que le ayude a hacer mejor esta integración «en espíritu y en verdad», en una gradación creciente de profundidad, amplitud y simplicidad, de modo que regrese al Origen a través de una existencia cargada de experienciación.

Las religiones harán su plena aportación cuando comprendan que todos los radios emanan del centro, a la vez que cada uno de ellos existe para recoger los elementos dispersos y los estratos de las diversas personas, comunidades y culturas del modo más adecuado para cada una. Y es que no se trata únicamente del Dios *diferente* de cada religión, sino de tomar conciencia de que cada persona alcanza a Dios —a la Realidad última— a través de la irrepetibilidad de su vivencia-experiencia. Existen tantos caminos e imágenes del Ser fontal como seres humanos, por la correlación constitutiva que existe entre el centro y cada uno de sus receptáculos. Lo importante es que se dé el avance hacia el centro integrando todos elementos del recorrido, de manera que el éxtasis de Dios —o de la Realidad última— que acontece en cada ser se reintegre en el éxtasis de cada ser en ellos. Para ello se requiere una única cosa: entregarse cada vez más plena e integralmente a Quien —o a Lo Que— se entrega en nosotros al crear nuestro ser. Si la aspiración del Tesoro oculto ha sido darse a

conocer a través de su darse en cada ser, es a través de esta misma donación en sentido inverso como cada ser regresa al Origen con todo el caudal de la existencia que se le ha confiado y que ha incorporado con su entrega y con su acción cocreadora. De este modo ninguna persona regresa sola al centro, sino que lo hace con todo aquello que con su vida ha transformado. En cada existencia está contenida la existencia de los demás y del cosmos, de modo que cada vida contribuye al avance de la humanidad y de los demás seres hacia el núcleo.

Concluyo con unas palabras de Pierre Teilhard de Chardin que podrían ser pronunciadas por quien haya sentido la atracción del centro desde cualquier radio:

¡Adorar! Es decir, ¡perderse en lo insondable, sumergirse en lo inagotable, encontrar la paz en lo incorruptible, dejarse absorber por la definida inmensidad, ofrecerse al Fuego y a la Transparencia, aniquilarse consciente y voluntariamente a medida que vamos tomando conciencia de nosotros mismos, entregándonos a fondo a lo que no tiene fondo!^{[12](#)}

Y prosigue:

Cuanto más el Ser humano se convierta en Humano, más sentirá la necesidad, cada vez más explícita, más exquisita, de adorar.^{[13](#)}

Este acto de adoración y de abandono es la condición de posibilidad para adentrarse en ese Fuego-Centro que recapitula y consume todas las formas y nombres. Cada existencia contiene un potencial epifánico que se despliega a medida que la individualización que nos es confiada va alcanzando la plenitud de la entrega. Entonces deviene transparencia del Ser que se da en ella. La razón de las religiones es propiciar esta donación a través de las mediaciones propias de cada una para alcanzar el núcleo del que brotan. Cada tradición se acredita por su capacidad de conducir hasta allí, un allí que no se halla sino en la profundidad del aquí y que destella en cada ser humano en la medida de su ofrenda.

¹ Ibn 'Arabi, *Iluminaciones de La Meca* III, 309, 30, citado en William C. Chittick, *Mundos imaginales: Ibn 'Arabi y la diversidad de creencias*, Sevilla, Mandala, 2003, p. 282.

² Fragmento Oda XI, citado en Henry Corbin, *La imaginación creadora*, Barcelona, Destino, 1993, p. 161.

³ *Fut.* III, 161, 13, citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, Barcelona, Kairós, 2011, p. 253.

⁴ *The Bezels of Wisdom*, pp. 283-284, citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi, op. cit.*, p. 250.

[5](#) *Fut.*, II, 69, 27 citado en Fernando Mora, *Ibn 'Arabi*, *op. cit.*, p. 390.

[6](#) Ibn 'Arabi, *Tratado de la Unidad*, Málaga, Sirio, 1987, p. 45.

[7](#) *Ibid.*, p. 47.

[8](#) Coleman Barks, *La esencia de Rumi. Una antología de sus mejores textos*, Barcelona, Obelisco, 2002, p. 158.

[9](#) *Mathnawi* I, 3486 (ed. Reynold A. Nicholson, Teherán, Intisarat Dustan/Intisarat Nahid, 1993).

[10](#) Yoka Daishi, *El canto del inmediato satori*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 121.

[11](#) Ello ha sido desarrollado en obras anteriores como *Vislumbres de lo Real* (Herder, 2007) y *Hacia un tiempo de síntesis* (Fragmenta, 2010). He mencionado en el prólogo que presento y entiendo la presente obra como maduración y culminación de las que la preceden.

[12](#) Pierre Teilhard de Chardin, *El Medio Divino*, Madrid, Taurus, 1965, p. 137.

[13](#) Pierre Teilhard de Chardin, *El Medio Divino*, *op. cit.*, p. 137.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abraham
Abulafia, Abraham
Adán
Adler, Alfred
Agustín, san (Obispo de Hipona)
Aisha
Al-Balabani
Al-Qasani
Alce Negro
Addas, Claude
Alexander, Eben
Alí
Almaas, A. H.
Anand, Subhash
Arrien, Ángeles
Asanga
Asín Palacios, Miguel
Aya, Abdelmumin
Baal Shem Tov
Baha'u'llah
Bárcena, Halil
Bodhidharma
Brahmabandhav Upadhyay
Bruchac, Joseph
Buddha (Siddhartha Gautama)
Buenaventura, san
Bursevi, Ismail Hakki
Calpe Rufat, Isabel
Castaneda, Carlos

Cassirer, Ernst
Celso
Cirlot, Victoria
Coomaraswamy, Ananda K.
Corbí, Marià (Mariano)
Corbin, Henry
Cristo (Jesús; Jesucristo)
Crossan, John Dominic
Daniélou, Alain
Dante
Barks, Coleman
David, rey
Diadoco de Foticea
Dionisio el Areopagita
Dogen
Duch, Lluís
Dumézil, George
Dumoulin, Heinrich
Dupuis, Jacques
Durand, Gilbert
Durckheim, Émile
Dyczkowski, Mark S. G.
Eckhart, Maestro,
Eliade, Mircea
Elías
Epalza, Mikel
Eva
Evagrio Póntico
Ezequiel
Fátima
Fessard, Gaston
Filón de Alejandría
Flaquer, Jaume
Francisco de Asís
Freud, Sigmund
Gadamer, Hans-Georg

Gabriel (ángel)
Gandhi, Mohandas
García Morente, Manuel
Gogh, Vicent van
Gregorio de Nisa
Gregorio del Sinaí
Gregorio Nacianceno
Gregorio Palamás
Guénon, René
Hadewich de Amberes
Harris, Marvin
Heidegger, Martin
Hesíodo
Hildegarda de Bingen
Husserl, Edmund
Ibn 'Arabi
Idel, Moshé
Ignacio de Loyola
Izutsu, Toshihiko
Jadiya
Jesucristo (*véase* Cristo)
Jesús de Nazaret (*véase* Cristo)
Jili, Abdul-Karim
Juan Bautista
Juan Crisóstomo
Juan de la Cruz
Juan Maltus
Juliana de Norwich
Jung, Carl Gustav
Jünger, Friedrich Georg
Kierkegaard, Søren
Krause, Karl Christian Friedrich
Laenen, J. H.
Lagarriga, Dídac P.
Lao Tse (Laozi o Lao Zi)
Lawrence, Bruce

Le Saux, Henri (Abhishiktanada)
Lévi-Strauss, Claude
Lie Tse (Liezi o Lie Zi)
Ling, Henrik
Lings, Martin
Lohfink, Gerhard
Lossky, Vladimir
Loy, David
Llull, Ramon
Maggid de Mezeritch
Malinowski, Bronisław
María de Nazaret (Maryam)
María Magdalena
Martín Velasco, Juan
Maspero, Henri
Máximo el Confesor
Mazer, Gabriel
Meier, J. P.
Melquisedec
Merlo, Vicente
Meza, José Luis
Michaelson, Jay
Moisés
Monturiol, Yaratullah
Mora, Fernando
Muhammad (v. Profeta)
Nagarjuna
Nicolás de Cusa
Nietzsche, Friedrich
Nishitani, Keiji
Orígenes
Otto, Rudolf
Otto, Walter F.
Pablo, san (de Tarso)
Pagola, Juan Antonio
Panikkar, Raimon

Pérez Prieto, Victorino
Platón
Plotino
Porete, Marguerite
Preciado, Iñaki
Profeta (*véase* Muhammad)
Rad, Gerhard von
Radhakrishnan
Rahner, Karl
Ramakrishna
Ramana Maharsi
Ramdas
Rappaport, Roy A.
Ratzinger, Joseph
Ricœur, Paul
Rumi
Ruysbroeck, Jan van
Saban, Mario Javier
Salomón
Sánchez Nogales, José Luis
Satyananda Saravasi, Swami
Scholem, Gershom
Schuon, Frithjof
Semnani, Alaoddawleh
Sheldrake, Rupert
Sheth, Noel
Siddhartha Gautama (*véase* Buddha)
Simeón el Nuevo Teólogo
Smith, Huston
Suzuki, Daisetsu T.
Tales de Mileto
Teilhard de Chardin, Pierre
Teresa de Jesús
Tertuliano
Thich Nhat Hanh
Tillich, Paul

Tomás de Aquino
Tuñí, Josep Oriol
Utman
Vasubandhu
Vega, Amador
Vernet, Juan
Vivekananda
Volpini, Angela
Watsuji, Tetsuro
Wilber, Ken
Wilhelm, Richard
Yoka Daishi
Zhang Sanfeng
Zhuang Zi (Zhuangzi o Chuang Tse)
Zubiri, Xabier

INFORMACIÓN ADICIONAL

Los seres humanos percibimos las distintas manifestaciones de lo sagrado a través del entorno que nos configura y las interpretamos a partir de la religión o cosmovisión que profesamos. En efecto, lo sagrado está presente en todas las tradiciones como horizonte último y primero, el cual se muestra a través de las formas físicas, mentales y espirituales que nos configuran en un proceso continuo de descenso y ascenso, de éxtasis y enstasis, de salida y retorno.

Perspectivas del Absoluto, situado en el ámbito de la fenomenología de las religiones y de la experiencia místico-religiosa, pretende explorar el territorio transconfesional con la intención de favorecer el diálogo sobre lo sagrado. Fruto de la maduración de su autor, Javier Melloni presenta las diferentes religiones como radios que emanan del Centro hacia la periferia y de la periferia hacia el Centro, a partir de un dinamismo ternario que es correlativo a diferentes niveles de conciencia. Este gran mandala de las religiones es externo e interno a la vez, ya que cada ser humano es quien tiene que recorrer la distancia que separa su periferia de su Centro. Asimismo, la lectura de este ensayo participa, a través del acto y del ejercicio hermenéutico, en la transcendencia de una práctica que lleva a la vez a un proceso de transformación.

JAVIER MELLONI (Barcelona, 1962) jesuita, teólogo y antropólogo, está especializado en mística comparada y diálogo interreligioso. Es miembro de Critianisme i Justícia y ejerce la docencia en la Facultat de Teologia de Catalunya y en el Institut de Teologia Fonamental de Sant Cugat. Entre su producción literaria más reciente destacan *Vislumbres de lo real*, *El Cristo interior*, *Voces de la mística* (2 vols.) y *Sed de Ser*.

OTROS TÍTULOS

Javier Melloni

[Sed de Ser](#)

[Vislumbres de lo real. Religiones y revelación](#)

[El Cristo interior](#)

[El Crist interior \(ed. en catalán\)](#)

[Voces de la mística I](#)

[Voces de la mística II](#)

Javier Melloni (Epílogo de)

[El amor de Magdalena](#)

Anónimo

[La nube del no saber](#)